
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

TRADUITS

PAR

M. VÉDRINE, Curé d'Arnac-la-Poste,

M. BANDEL, Curé de Saint-Sulpice-les-Feuilles,

M. FOURNET, Curé de Mailhac.

TOME DEUXIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

—

1857.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

OPUSCULE VII.

Très-religieuse exposition de l'Oraison dominicale, ou Notre Père, du même docteur saint Thomas.

CHAPITRE PREMIER.

« Notre Père. » Parmi toutes les autres prières, l'Oraison dominicale est celle qui tient la première place. Elle a, en effet, les cinq qualités requises pour la prière. La prière doit être sûre, droite, réglée, pieuse et humble. Elle doit être sûre, « pour que nous nous approchions avec confiance du trône de la grace de Dieu, » comme le dit saint Paul dans l'Epître aux Hébreux, ch. IV : Ne foiblissant pas même dans la foi. Saint Jacques dit, en effet, ch. I : « Que l'homme demande sans hésiter dans la foi. » Mais, raisonnablement, cette prière est très-sûre ; elle est, en effet, l'œuvre de notre avocat, qui est le plus sage des suppliants, en qui, comme il est dit dans l'Epître aux Colossiens, ch. II, « sont tous les trésors de la sagesse. » C'est de lui qu'il est dit, dans la première Epître de saint Jean, ch. I : « Nous avons un avocat auprès du Père; » ce qui fait dire à saint

---

OPUSCULUM VII.

Ejusdem doctoris expositio devotissima Orationis dominicæ, videlicet Pater noster.

CAPUT PRIMUM.

« Pater noster. » Inter alias orationes Oratio dominica principalior invenitur. Habet enim quinque excellentias, quæ in oratione requiruntur. Debet enim esse oratio secura, recta, ordinata, devota, et humilis. Secura quidem, ut « cum fiducia adeamus ad thronum gratiæ ejus, » ut dicitur *Hebr.*, IV. In fide etiam non deficientes. Dicitur enim *Jac.*, I : « Postulet autem in fide nihil hæsitans. » Rationabiliter autem hæc oratio est securissima : est enim ab advocato nostro formata, qui est sapientissimus petitor, « in quo sunt omnes thesauri sapientiæ, » ut dicitur ad *Col.*, II. De quo dicitur I. *Joan.*, II : « Advocatum habemus apud Patrem ; » unde dicit Cyprianus in lib. *De Orat. Domin.* : « Cum Christum habeamus advo-

Cyprien, dans son livre de l'Oraison dominicale : « Puisque nous avons un avocat auprès du Père, pour nos péchés, quand nous demandons pardon pour ces mêmes péchés, servons-nous des paroles de notre avocat. » Elle nous paroît sûre ensuite, parce que celui qui nous exauce avec le Père nous a appris à prier, comme nous le montrent ces mots du Psaume XC : « Il criera vers moi, et je l'exaucerai. » C'est ce qui fait dire à saint Cyprien que, « prier le Seigneur avec ses propres paroles, c'est une prière amie, familière et religieuse. » Nous ne l'adressons par conséquent jamais à Dieu sans fruit, car, comme le dit saint Augustin, « elle remet les péchés véniels. »

Notre prière doit être droite, afin que celui qui prie demande à Dieu ce qui lui convient. Saint Damascène dit : « La prière est une demande faite à Dieu des choses qui conviennent. » Bien des fois la prière n'est pas exaucée, parce qu'on demande des choses qui ne conviennent pas. Saint Jacques dit, ch. IV : « Vous demandez, et vous ne recevez pas, c'est parce que vous demandez mal. » Mais savoir ce qu'il faut demander, est une chose très-difficile, puisqu'il est très-difficile de savoir ce qu'il faut désirer. Nous pouvons licitement désirer, dans la prière, les choses qu'il nous est permis de demander. L'Apôtre dit pour cela, dans l'Epître aux Romains, ch. VIII : « Car nous ne savons pas quelle prière nous ferons comme il faut. » Mais Jésus-Christ est docteur; il lui appartient, en effet, de nous apprendre quelles sont les choses que nous devons demander par la prière. Ses disciples lui dirent, au rapport de saint Luc, ch. XI : « Seigneur, enseignez-nous à prier. » Mais ce qu'il nous a appris à demander par la prière, nous pouvons sans crainte le demander. De là saint Augustin dit que, « quelles que soient les paroles desquelles nous nous servions, nous ne disons que ce qui est contenu dans cette Oraison dominicale, si nous prions d'une manière droite et convenable. »

---

catum apud Patrem pro peccatis nostris, quando pro delictis nostris petimus, advocati nostri verba proponamus. » Ulterius securior apparet ex hoc, quod ipse qui orationem exaudit cum Patre, docuit nos orare, secundum illud *Psalm.* XC : « Clamabit ad me, et ego exaudiam eum; » unde dicit Cyprianus : « Amica, familiaris et devota est oratio, Dominum de suo rogare; » unde ab hac oratione nunquam sine fructu receditur, nam per eam venialia dimittuntur, ut dicit Augustinus. « Debet etiam esse oratio nostra recta, ut petat orans a Deo quæ sibi conveniunt. » Nam Damascenus dicit : « Oratio est petitio decentium a Deo. » Multoties enim non exauditur oratio, quia indecentia postulantur. *Jac.*, IV : « Petitis et non accipitis, eo quod male petatis. » Scire autem quid sit petendum, difficillimum est, cum difficillimum sit scire quid sit desiderandum. Ea enim quæ licite petuntur in oratione, licite desiderantur. Et ideo Apostolus dicit *ad Rom.*, VIII : « Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. » Ipse autem Christus doctor est; nam ipsius est docere quid nos orare oporteat. Nam discipuli dixerunt ei, *Luc.*, XI : « Domine, doce nos orare. » Ea ergo quæ ipse orare docuit, rectissime postulantur. Unde Augustinus : « Quæcumque autem verba dicamus, nihil aliud dicimus, quam quod in ista Oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus. » Debet

La prière doit aussi être réglée comme l'est le désir, puisque la prière n'est que l'interprétation de celui-ci. Mais cet ordre nécessaire consiste en ce que nous préférions, dans nos désirs et nos prières, les choses spirituelles aux temporelles, les célestes aux terrestres, d'après ce qui est dit dans saint Matthieu, ch. VI : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu, etc.... » Dans cette prière, le Seigneur nous a appris à observer cet ordre ; on y demande d'abord les choses célestes, et ensuite les terrestres.

La prière doit aussi être dévote, parce que l'onction de la dévotion fait de la prière un sacrifice agréable à Dieu, comme nous l'apprennent ces paroles du Psaume LXII : « A votre nom j'élèverai mes mains, ayant mon ame comme remplie, rassasiée et engraissée. » La prolixité de la prière le plus souvent en affoiblit la dévotion ; c'est pour cela que le Seigneur nous a appris à éviter cette prolixité superflue, quand il dit dans saint Matthieu, ch. VI : « Priant, parlez peu. » Saint Augustin, écrivant à Proba, dit aussi : « Parlez peu dans vos prières, mais suppliez beaucoup si l'intention persévère fervente ; c'est pour cela que le Seigneur a fait une prière courte. » Mais la dévotion vient de la charité, qui est l'amour de Dieu et du prochain ; et l'un et l'autre se trouvent dans cette prière. Pour insinuer, en effet, l'amour divin, nous lui donnons le nom de Père ; pour insinuer l'amour du prochain, nous prions généralement pour tous, disant : « Notre Père, » et « pardonnez-nous nos offenses, etc. ; » ce à quoi nous porte l'amour du prochain.

La prière doit encore être humble, d'après ces paroles du Ps. CI : « Il a regardé la prière de ceux qui sont humbles. » Saint Luc cite, ch. XVIII, l'exemple du pharisien et du publicain ; et il est écrit, dans le livre de Judith, ch. IX : « La supplication de ceux qui sont doux et humbles vous a toujours été agréable. » Or cette humilité brille aussi

---

etiam esse oratio ordinata sicut desiderium, cum oratio sit desiderii interpres. Est autem hic debitus ordo, ut spiritualia carnalibus, cœlestia terrenis desiderando et orando præferamus, secundum illud *Matth.*, VI : « Primum quærite regnum Dei, etc. » Hoc Dominus in hac oratione servare docuit, in qua primo petuntur cœlestia et postmodum terrena. Debet etiam oratio esse devota, quia pinguedo devotionis facit sacrificium orationis esse Deo acceptum, secundum illud *Psalm.* LXII : « In nomine tuo levabo manus meas ; sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea. » Devotio autem plerumque propter prolixitatem orationis obtunditur : unde Dominus superfluam orationis prolixitatem docuit vitare, dicens *Matth.*, VI : « Orantes autem nolite multum loqui. » Et Augustinus dicit *ad Probam* : « Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio, unde Dominus hanc orationem brevem instituit. » Consurgit autem devotio ex charitate, quæ est amor Dei et proximi, quorum utrumque in hac oratione ostenditur. Nam ad insinuandum divinum amorem, vocamus eum patrem ; ad insinuandum autem amorem proximi communiter pro omnibus oramus dicentes : « Pater noster, etc. » Et « dimitte nobis debita nostra, etc. ; » ad quod proximorum dilectio nos inducit. Debet etiam oratio esse humilis, secundum illud *Psalm.* CI : « Respexit in orationem humilium. » Et *Luc.*, XVIII, de pharisæo et publicano, et *Judith.*, IX : « Humilium et

dans cette prière; car la véritable humilité consiste en ce que personne ne présume de ses forces, mais qu'on attende de la puissance de Dieu tout ce qu'on doit obtenir. Remarquez de plus que cette prière produit trois espèces de biens.

Elle est, premièrement, un remède efficace et utile contre le mal; elle délivre, en effet, des péchés commis. Il est écrit, Psaume XXXI : « Vous avez remis l'impiété de mon péché, c'est pour cette raison que quiconque est saint vous adressera sa prière. » Ainsi pria le larron sur la croix, et il obtint la rémission de ses péchés, parce qu'il lui fut répondu : « Vous serez aujourd'hui avec moi dans le paradis, » saint Luc, ch. XXIII. De même le publicain pria, et « il rentra chez lui justifié, » ibid., ch. XVIII. Elle délivre aussi de la crainte des péchés à venir, des tribulations et de la tristesse. Saint Jacques dit, dans son dernier chapitre : « Quelqu'un parmi vous est-il triste, qu'il prie avec égalité de cœur. » Elle délivre des persécutions et des ennemis. Il est écrit, Psaume CVIII : « Ils me déchiroient au lieu de m'aimer, et moi je priois. »

Elle est, secondement, utile et efficace à satisfaire tous les désirs. Il est dit dans saint Matthieu, ch. XI : « Toutes les choses que vous demandez, priant, croyez et vous les recevrez ; » et, si nous ne sommes pas exaucés, c'est que nous ne demandons pas avec assez d'instance. « Il faut toujours prier et ne se pas lasser, » dit saint Luc, ch. XVIII. Si nous ne le sommes pas, cela vient encore de ce que nous ne demandons pas ce qui est le plus utile à notre salut. Saint Augustin dit : « Le Seigneur est bon, lui qui ne nous accorde pas ce que nous voulons, pour nous donner ce que nous préférerions. » C'est ce que nous voyons de saint Paul, qui trois fois demanda à être délivré de l'aiguillon de la chair, et qui ne fut pas exaucé.

Elle est, troisièmement, utile, parce qu'elle nous rend les amis de

---

mansuetorum semper tibi placuit deprecatio, » quæ quidem humilitas in hac oratione servatur; nam vera humilitas est, quando aliquis nihil ex suis viribus præsumit, sed totum ex divina virtute impetrandum expectat. Nota insuper, quod tria bona facit oratio. Primo enim est efficax et utile remedium contra mala. Liberat enim à peccatis commissis. *Psalm.* XXXI : « Tu remisisti impietatem peccati mei ; pro hac orabit ad te omnis sanctus. » Sic latro in cruce oravit, et remissionem obtinuit, quia : « Hodie mecum eris in paradiso, » *Luc.*, XXIII. Sic publicanus oravit, « et justificatus descendit in domum suam, » *Luc.*, XVIII. Liberat etiam à timore peccatorum supervenientium à tribulationibus et tristitiis. *Jac.*, ult. : « Tristatur quis in vobis, oret æquo animo. » Liberat etiam à persecutionibus et inimicis. *Psal.* CVIII : « Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, ego autem orabam. » Secundo, est efficax et utilis ad omnia desideria obtinenda. *Matth.*, XI : « Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis ; » et si non exaudimur, hoc est quia non instanter petimus. « Oportet enim semper orare, et nunquam deficere, » *Luc.*, XVIII. Vel quia non petimus id quod magis expedit ad salutem. Augustinus : « Bonus Dominus qui sæpe non tribuit quod volumus, ut tribuat quod mallemus. » Et hoc reperitur de Paulo, qui ter petiit à se removeri stimulum, et non est exauditus. Tertio est utilis, quia facit nos familiares Deo. *Psalm.* CXL : « Dirigatur oratio mea

Dieu. Il est écrit, Psaume CXL : « Que ma prière monte vers vous comme l'encens. » Il dit donc :

CHAPITRE II.

« Père. » Remarquez ici deux choses, à savoir comment il est Père, et ce que nous lui devons en cette qualité. Il est appelé Père, spécialement à cause de la création; il nous a créés, en effet, à son image et ressemblance; image qu'il n'a pas imprimée aux autres créatures inférieures. Il est écrit au Deutéronome, ch. XXXII : « Il est lui-même votre père; c'est lui qui vous a fait, qui vous a créé. » Il porte de même le nom de Père, parce que c'est lui qui gouverne. Bien en effet qu'il gouverne toutes choses; pour nous, cependant, il nous gouverne comme des maîtres, et les autres créatures comme des esclaves. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. XIV : « Votre providence, Père, prend soin de tout, » et, ch. XIII : « Et vous disposez de nous avec toutes sortes d'égards. » Il est père, parce qu'il nous a adoptés; aux autres créatures il n'a fait, en quelque sorte, que de petits dons; mais à nous, il nous a donné son héritage, et cela, parce que nous sommes ses enfants; « mais si nous sommes ses enfants, nous sommes ses héritiers. » L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. VIII : « Vous n'avez pas reçu l'esprit de servitude par la crainte, mais l'esprit des enfants d'adoption, qui nous fait crier, Père. »

Mais nous, nous lui devons trois choses. Nous lui devons, en premier lieu, l'honneur; Malachie dit, ch. I : « Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû? » Cet honneur consiste dans trois choses; d'abord à lui donner de la louange en tant que Dieu. Il est écrit, Psaume XLIX : « Le sacrifice de la louange m'honorera; » mais il ne doit pas seulement être dans la bouche, il doit aussi être dans le cœur. Il est dit dans Isaïe, chap. XXIX : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. » Cet honneur consiste dans

---

sicut incensum in conspectu tuo. Dicit ergo :

CAPUT II.

« Pater. » Nota hic duo, quomodo scilicet Pater sit, et quid debemus ei, quia Pater est. Dicitur autem Pater ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam, quam aliis creaturis inferioribus non impressit. *Deut.*, XXXII : « Ipse est Pater tuus, qui fecit et creavit te. » Item, ratione gubernationis. Quamquam enim omnia gubernet, nos tamen gubernat ut dominos, alia ut servos. *Sap.*, XIV : « Tua, Pater, providentia cuncta gubernat; » et *Sap.*, XIII : « Et cum magna reverentia disponis nos. » Item, ratione adoptionis, quia aliis creaturis dedit quasi munuscula, nobis autem hæreditatem, et hoc quia filii : « sed si filii, et hæredes. » Apostolus, *Rom.*, VIII : « Non accepistis Spiritum servitutis in timore, sed Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba Pater. » Debemus autem nos ei tria. Primo, honorem, *Mal.*, I : « Si ego Pater, ubi est honor meus? » qui consistit in tribus : In laudis datione, quoad Deum. *Psalm.* XLIX : « Sacrificium laudis honorificabit me, » quæ non solum debet esse in ore, sed etiam in corde. *Isai.*, XXIX : « Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. » In corporis puri-

la pureté de son propre corps. L'Apôtre dit dans la première Epître aux Corinthiens, ch. 6 : « Glorifiez et portez Dieu dans votre corps. » Il consiste aussi dans l'équité de nos jugements sur le prochain ; on lit, Psaume XCV : « L'honneur du roi aime le jugement. »

Nous devons, secondement, l'imiter, parce qu'il est Père. Jérémie dit, ch. III : « Vous me donnez le nom de Père, et sans cesse vous marchez après moi. » Trois choses rendent cette imitation parfaite. La première, c'est l'amour. L'Apôtre dit, Epître aux Ephésiens, ch. V : « Soyez les imitateurs de Dieu comme des enfants chéris, et vivez dans son amour ; » et cet amour doit être dans le cœur. La seconde, c'est la miséricorde ; l'amour, en effet, doit être uni à la miséricorde. Saint Luc dit, ch. VI : « Soyez miséricordieux ; » et celle-ci doit se trouver dans les œuvres. La troisième, c'est la perfection ; l'amour et la miséricorde doivent être parfaits. Il est dit dans saint Matthieu, ch. V : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Nous lui devons, troisièmement, l'obéissance. L'Apôtre dit, Epître aux Hébreux, ch. XII : « Nous obéirons bien plus au Père des esprits ; » nous lui devons cette obéissance pour trois choses. La première, c'est à cause de son domaine souverain. Il est écrit dans l'Exode, ch. XXIV : « Lui-même est le Seigneur ; nous ferons tout ce que le Seigneur a dit, et nous lui obéirons. » La seconde, c'est à cause de l'exemple, parce que le Fils de Dieu a été obéissant jusqu'à la mort, ainsi qu'il est dit, Epître aux Philippiens, ch. II : « La troisième, c'est l'avantage que nous y trouvons. » Il est écrit au deuxième livre des Rois, ch. VI : « Je jouerai devant le Seigneur qui m'a choisi. » Nous lui devons, quatrièmement, la patience quand il nous châtie. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. III : « Mon fils, ne rejetez pas la correction du Seigneur, ne foiblissez pas quand il vous corrige. » Le Seigneur châtie, en effet, celui qu'il aime, et il se complaît en nous comme un père dans son fils.

---

tate quoad seipsum. I. *Cor.*, VI : « Glorificate et portate Deum in corpore vestro. » In judicii æquitate, quoad proximum. *Psalm.* XCV : « Honor regis judicium diligit. » Secundo, debemus ei imitationem, quia pater est. *Jerem.*, III : « Patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis, » quæ perficitur in tribus · in dilectione, *Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione ; » et hoc oportet esse in corde. In miseratione ; dilectio enim debet esse cum miseratione. *Luc.*, VI : « Estote misericordes ; » et hoc debet esse in opere. In perfectione, quia dilectio et miseratio debet esse perfecta. *Matth.*, V : « Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. » Tertio, debemus ei obedientiam. *Hebr.*, XII : « Multo magis obtemperabimus Patri spirituum ; » et hoc propter tria. Primo, propter dominium. Ipse enim Dominus, *Exod.*, XXIV : « Omnia quæ locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes. » Secundo, propter exemplum, quia verus Filius factus est Patri « obediens, usque ad mortem, » ut dicitur *Philip.*, II. Tertio, propter commodum. II. *Reg.*, VI : « Ludam ante Dominum qui elegit me. » Quarto, debemus ei patientiam in castigationibus. *Proverb.*, III : « Disciplinam Domini, fili mi, ne abjicias, nec deficias cum ab eo corriperis. » Quem enim diligit Dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.

CHAPITRE III.

« Notre. » Par ce mot, il nous montre que nous devons deux choses à notre prochain. Nous lui devons d'abord l'amour, parce que tous les hommes sont frères ; tous, en effet, sont les enfants de Dieu. Saint Jean dit, dans sa première Épître, ch. IV : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, etc.... » Nous lui devons aussi le respect comme enfants de Dieu. Malachie dit, ch. II : « N'avons-nous pas tous un même Père ? Est-ce que Dieu seul ne nous a pas créés ? Pourquoi donc chacun de vous trompe-t-il son frère ? » Saint Paul dit, Épître aux Romains, ch. XII : « Prévenez-vous les uns les autres par des témoignages d'honneur et de déférence ; » et cela à cause de l'avantage qui en revient ; « parce qu'il s'est établi la cause du salut éternel de tous ceux qui lui obéissent ; » Épître aux Hébreux, ch. V.

CHAPITRE IV.

« Qui êtes dans les cieux. » Parmi toutes les autres choses nécessaires à celui qui prie, la confiance est d'un prix immense. Saint Jacques dit, ch. I : « Qu'il demande avec confiance et sans hésiter. » De là, le Seigneur nous apprenant à prier, met en avant les choses qui font naître la confiance, à savoir, celles qui procèdent de la bonté du Père, ce qui nous fait dire : « Notre Père ; » d'après ces paroles de saint Luc, ch. XI : « Si vous, qui êtes méchants, savez donner à vos enfants ce que vous avez reçu de bon, à combien plus forte raison votre Père céleste, du haut du ciel, donnera-t-il lui-même ce qui est bon à ceux qui s'adressent à lui. » Celles qui viennent de la grandeur de sa puissance, ce qui lui fait dire : « Qui êtes dans les cieux. » Il est pour cela écrit au Psaume CXXII : « J'ai élevé mes yeux vers vous qui habitez les cieux. » Mais ceci peut avoir pour objet trois choses.

CAPUT III.

« Noster. » Ex hoc autem ostenditur, quod duo debemus proximis. Primo, amorem, quia fratres nostri sunt ; nam omnes sunt filii Dei. I. *Joan.*, IV : « Qui non diligit fratrem suum quem videt, etc. » Item, reverentiam, quia filii Dei sunt. *Malach.*, II : « Numquid Pater unus omnium nostrum ? Numquid non Deus unus creavit nos ? Quare ergo despicit unusquisque vestrum fratrem suum ? » *Rom.*, XII : « Honore invicem prævenientes ; » et hoc propter fructum, quia ipse « factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. » *Hebr.*, V.

CAPUT IV.

« Qui es in cœlis. » Inter cætera quæ oranti sunt necessaria, fiducia plurimum valet. *Jac.*, I : « Postulet autem in fide, nihil hæsitans. » Unde Dominus nos orare docens, ea præmittit, ex quibus in nobis fiducia generetur, scilicet ex benignitate Patris : unde Pater noster dicit, secundum illud *Luc.*, XI : « Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester cœlestis de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se ? » Et ex magnitudine potestatis ; unde dicit : « Qui es in cœlis. » Unde *Psalm.* CXXII : « Ad te levavi oculos meos, qui habitas in cœlis. » Potest autem hoc ad tria pertinere.

D'abord de préparer celui qui prie, et c'est de celle-ci dont il est parlé dans l'Ecclésiastique, ch. XVIII : « Avant de prier, préparez votre ame, » afin qu'elle soit comprise dans le ciel, c'est-à-dire dans la gloire céleste, suivant ces paroles de saint Matthieu, ch. XV : « Votre récompense est grande dans le ciel. » Et cette préparation doit se faire à l'imitation de celles qui se font dans le ciel, parce que le fils doit imiter le père. De là il est dit, Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Comme nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons aussi celle de l'homme céleste. »

Elle doit de même se faire par la contemplation des préparations célestes, parce que les hommes ont coutume de porter plus fréquemment leurs pensées où est leur père et les objets qu'ils aiment, suivant ces paroles de saint Matthieu, ch. VI : « Où est votre trésor, là est votre cœur; » d'où l'Apôtre disoit, Epître aux Philippiens, ch. III : « Notre conversation est dans le ciel; » et, par la contemplation des choses célestes, ayons soin de ne demander à celui qui est dans les cieux que ces mêmes choses, suivant ces paroles de l'Apôtre, Epître aux Colossiens, ch. III : « Cherchez les choses d'en haut, où est le Christ. »

Ces paroles, « qui êtes dans les cieux, » peuvent secondement s'entendre de la facilité qu'a de nous entendre celui auquel nous nous adressons, parce qu'il est près de nous, afin que l'on interprète ces mots, « qui êtes dans les cieux, » c'est-à-dire dans les saints, en qui Dieu habite, suivant ces paroles de Jérémie, ch. XIV : « Vous êtes en nous, Seigneur. » Les saints sont appelés ciel, d'après ces paroles du Psaume XVIII : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. » Dieu habite dans les saints par la foi, Epître aux Ephésiens, ch. III : « Le Christ habite dans les cœurs par la foi. » Il y habite aussi par l'amour. Saint Jean dit, première Epître, ch. IV : « Celui qui, par l'accomplissement des préceptes, demeure dans la charité, demeure en Dieu, et

---

Primo quidem ad orantis præparationem, quia dicitur *Eccles.*, XVIII : « Ante orationem præpara animam tuam, » ut intelligatur in cœlis, hoc est, in cœlesti gloria, secundum illud *Matth.*, V : Merces vestra copiosa est in cœlis. » Et hæc præparatio debet esse per cœlestium imitationem, quia filius debet imitari patrem. Unde dicitur I. *Cor.*, XV : « Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis. » Item, per cœlestium contemplationem, quia homines solent frequentius cogitationem dirigere, ubi habent patrem, et alia quæ diligunt, secundum illud *Matth.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum; » unde dicebat Apostolus, *Philipp.*, III : « Nostra conversatio in cœlis est; » et per cœlestium intentionem, ut ab eo qui in cœlis est, non nisi cœlestia quæramus, secundum illud *Coloss.*, III : « Quæ sursum sunt, quærite, ubi Christus est. » Secundo, potest pertinere quod dicitur : « Qui es in cœlis, » ad audientis facilitatem, quia propinquus est nobis, ut intelligatur qui est in cœlis, id est in sanctis, in quibus Deus habitat, secundum illud *Jerem.*, XIV : « Tu in nobis es, Domine. » Sancti enim cœli dicuntur, secundum illud *Ps.* XVIII : « Cœli enarrant gloriam Dei. » Habitat autem Deus in sanctis per fidem. *Ephes.*, III : « Habitare Christum per fidem in cordibus vestris. » Per dilectionem. I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. » Per mandatorum im-

Dieu en lui. » Saint Jean dit, ch. XIV : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous établirons notre demeure en lui, etc.... » Ces paroles, « qui êtes dans les cieux, » peuvent, troisièmement, appartenir à l'efficace de celui qui nous entend, afin que par cieux nous entendions les cieux corporels, non qu'il soit renfermé dans des cieux corporels, suivant ces paroles du troisième livre des Rois, ch. VIII : « Le ciel et le ciel des cieux ne peuvent vous contenir; » mais, pour signifier que Dieu est perspicace dans sa vue, comme étant celui qui voit du haut des cieux, il est écrit, Psaume CI : « Il a vu du haut de ses saints tabernacles; » et qu'il est infini dans son pouvoir, selon ces paroles du Psaume CII : « Le Seigneur a préparé son trône dans le ciel; » et qu'il est stable dans son éternité, suivant ces paroles du Psaume CI : « Pour vous, vous êtes éternel, et vos années ne sauroient cesser. » C'est pour cela qu'il est dit du Christ, que « son trône est comme le jour du ciel. » L'Apôtre dit dans son Epître aux Philippiens, ch. I, en parlant du ciel, que « tous, parce que le ciel est incorruptible, en ont fait la demeure des esprits. »

Par cela donc que l'on dit : « qui êtes dans les cieux, » nous acquérons la confiance dans la prière sur trois points. Ce sont, la puissance et la familiarité de celui à qui nous demandons, et la convenance de la demande que nous lui faisons. La puissance de celui à qui on demande est insinuée par ces mots cieux, si, par là, on entend les cieux corporels, bien qu'il ne puisse lui-même être contenu dans un lieu corporel, ainsi que le dit Jérémie, ch. XXIII : « Je remplirai le ciel et la terre. » On dit cependant qu'il est dans les cieux corporels, pour nous insinuer deux choses, à savoir, la vertu de sa puissance, et la sublimité de sa nature. La première est contre ceux qui disent que tout arrive par l'influence des corps célestes, et cela nécessairement.

---

pletionem. *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus, etc. » Tertio, potest pertinere quod dicitur : « Qui es in cœlis, » ad efficaciam exaudientis, ut per cœlos, corporeos cœlos intelligamus, non quod corporalibus cœlis includatur, secundum illud III. *Reg.*, VIII : « Cœlum, et cœli cœlorum te capere non possunt, » sed ut significetur quod Deus est perspicax in consideratione, utpote qui de alto videt. *Psalm.* CI : « Prospexit de excelso sancto suo; » et quod sublimis est in potestate, secundum illud *Psalm.* CII : « Dominus in cœlo paravit sedem suam; » et quod stabilis est in æternitate, secundum illud *Ps.* CI : « Tu autem in æternum permanes, et anni tui non deficient. » Unde et de Christo dicitur : « Thronus ejus sicut dies cœli. » Et Philosophus dicit in I. *De cœlo*, quod « propter incorruptionem cœli, omnes posuerunt cœlum esse locum spirituum. » Per hoc ergo quod dicitur : « Qui es in cœlis, » datur nobis fiducia orandi, quantum ad tria : quantum ad potestatem, et quantum ad familiaritatem ejus à quo petitur, et quantum ad congruitatem petitionis. Potestas enim ejus à quo petitur, insinuatur, si per cœlos intelligantur cœli corporei; et quamvis ipse locis corporalibus non comprehendatur, cum scriptum sit *Jerem.*, XXIII : « Cœlum et terram ego impleo, » tamen dicitur esse in cœlis corporeis ad insinuandum duo, scilicet potentiæ ejus virtutem, et sublimitatem naturæ.

D'après cette opinion, il seroit inutile de demander à Dieu quelque chose dans nos prières. Mais cette assertion est dénuée de sens, puisqu'on dit de Dieu qu'il est dans les cieux, comme le Seigneur des cieux et des étoiles, suivant ces paroles du Psaume CXX : « Le Seigneur a préparé son trône dans le ciel. » La seconde est contre ceux qui, dans leurs prières, se figurent de Dieu certains fantômes corporels; pour cela on dit qu'il est dans les cieux, afin qu'il soit démontré, par ce qu'il y a de plus grand dans les choses sensibles, que la grandeur de Dieu surpasse tout, même le désir et l'intellect de l'homme, ce qui fait que tout ce que l'on peut penser ou désirer est au-dessous de Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans Job, ch. XXXVI : « Voici le Dieu grand qui surpasse toute science; » et au Psaume CXII : « Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations; » et dans Isaïe, ch. XL : « A qui avez-vous égalé Dieu? »

La familiarité de Dieu nous est aussi démontrée si, par les cieux, on entend les saints. Comme il en est qui ont dit qu'à cause de sa grandeur il ne prend pas soin des choses humaines, il faut observer qu'il est près de nous, bien plus, qu'il nous est intimement uni, parce qu'il est dit qu'il est dans les cieux, c'est-à-dire dans les saints, auxquels on donne le nom de cieux, suivant ces paroles du Ps. XVIII : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. » Jérémie dit, ch. XIV : « Vous êtes en nous, Seigneur. » Ceci donne confiance à ceux qui prient, pour deux choses. Premièrement, par rapport à la proximité de Dieu, suivant ces paroles du Psaume CXLIV : « Le Seigneur est près de ceux qui l'invoquent; » ce qui fait dire à saint Matthieu, ch. VI : « Pour vous, quand vous priez, retirez-vous dans votre appartement, » c'est-à-dire dans l'intérieur de votre cœur; secondement, parce que, par le patronage des saints, nous pouvons obtenir

---

Primum quidem est contra illos qui dicunt omnia ex fato cœlestium corporum ex necessitate accidere, secundum quam opinionem inutile esset aliquid à Deo orando petere. Sed hoc stultum est, cum Deus in cœlis sic esse dicatur ut cœlorum Dominus et stellarum, secundum illud *Psalm.* CXX : « Dominus in cœlo paravit sedem suam. » Secundum vero contra illos est, qui in orando aliquas sibi corporeas phantasias de Deo proponunt et fingunt, ideo dicitur esse in cœlis, ut per id quod in sensibilibus rebus est altissimum, ostendatur divina sublimitas omnia excedens, etiam hominum desiderium et intellectum : unde quicquid cogitari vel desiderari potest, est minus quam Deus. Propter quod dicitur in *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. » *Psalm.* CXII : « Excelsus super omnes gentes Dominus. » *Isai.*, XL : « Cui similem fecistis Deum. » Familiaritas autem Dei ostenditur, si per cœlos sancti accipiantur. Quia enim propter ejus altitudinem aliqui dixerunt, quod humana non curat, oportet considerare, quia nobis est vicinus, immo intimus, quia dicitur esse in cœlis, id est in sanctis, qui cœli dicuntur, secundum illud *Psalm.* XVIII : « Cœli enarrant gloriam Dei. » *Jerem.*, XIV : « Tu in nobis es, Domine. » Hoc enim affert fiduciam orantibus quantum ad duo. Primo, quantum ad propinquitatem Dei, secundum illud *Psalm.* CXLIV : « Prope est Dominus omnibus invocantibus eum. » Unde *Matth.*, VI : « Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, » scilicet cordis. Secundo, quia per patrocinium aliorum sanctorum possumus impetrare quod petimus, secundum illud *Job*, V : « Ad aliquem sanctorum converte. » *Jac.*, V : « Orate pro in-

ce que nous demandons, d'après ces paroles de Job, ch. V : « Adressez-vous à quelqu'un des saints. » Saint Jacques dit, ch. V : « Priez les uns pour les autres, afin d'être sauvés. » La prière tire son à propos et sa convenance de ce qu'on dit : « qui êtes dans les cieux, » selon que par cieux on entend les biens spirituels et éternels dans lesquels, pour deux choses, se trouve le bonheur. Premièrement, parce que c'est un moyen d'exciter en nous le désir des choses célestes. Nos désirs, en effet, doivent être où est notre Père, parce que là est notre héritage. Il est dit, Epître aux Colossiens, ch. III : « Cherchez les choses d'en haut. » Il est écrit dans la première Epître de saint Pierre, ch. I : « Pour l'héritage incorruptible conservé dans les cieux. » Parce que, secondement, par ce moyen, elle forme notre vie à la vie céleste, afin que nous soyons conformes à notre Père céleste, suivant ces paroles de l'Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Tel est le Père céleste, tels doivent être les héritiers de son royaume céleste. » Et ces deux choses nous rendent propres à demander l'accomplissement de notre désir céleste et la vie céleste, et c'est ce qui rend la prière convenable.

CHAPITRE V.

Première demande.

« Que votre nom soit sanctifié. » C'est là la première demande que nous adressons à Dieu, et dans laquelle on le supplie de manifester et de publier son nom parmi nous. Mais d'abord le nom du Seigneur est admirable, parce qu'il opère des merveilles dans toutes les créatures; ce qui lui fait dire dans l'Evangile de saint Matthieu, ch. ult. : « Ils chasseront les démons en mon nom, etc.... » Secondement, il est aimable. Il est écrit au livre des Actes, ch. IV : « Il n'y a pas, sous le ciel, d'autre nom par lequel nous puissions être sauvés. » Mais tous doivent aimer le salut. Saint Ignace en est un exemple, lui

---

vicem, ut salvemini. » Idoneitatem etiam et congruitatem accipit oratio ex hoc quod dicitur esse in cœlis, secundum quod per cœlos spiritualia bona et æterna intelliguntur, in quibus est beatitudo propter duo. Primo, quia per hoc excitatur nostrum desiderium ad cœlestia. Tendere enim debet illuc desiderium nostrum, ubi Patrem habemus, quia illic est hæreditas nostra. *Coloss.*, III : « Quæ sursum sunt quærite. » I. *Petr.*, I : « In hæreditatem immarcescibilem, conservatam in cœlis. » Secundo, quia per hoc informantur ut sit vita cœlestis, ut simus conformes Patri cœlesti, secundum illud I. *Cor.*, XV : « Qualis cœlestis, tales et cœlestes; » et hæc duo faciunt idoneum ad petendum, scilicet desiderium cœleste et vita cœlestis : ex quibus oratio congrua sit.

CAPUT V.

Prima petitio.

« Sanctificetur nomen tuum. » Hæc est prima petitio, in qua petitur ut nomen ejus in nobis manifestetur et declaretur. Est autem nomen Dei primo mirabile, quia in omnibus creaturis mirabilia operatur : unde Dominus in Evangelio, *Marc.*, ult. : « In nomine meo dæmonia ejicient, etc. » Secundo, est amabile. *Act.*, IV : « Non est aliud nomen datum sub cœlo, in quo oporteat nos salvos fieri. » Salus autem est ab omnibus diligenda. Exemplum de beato Ignatio, qui in tantum nomen Christi di-

qui aima tant Jésus-Christ que, lorsque Trajan exigeoit de lui qu'il reniât son nom, il répondit qu'il n'étoit pas possible de le tirer de sa bouche; et lorsqu'on le menaçoit de lui trancher la tête et d'en éloigner ainsi le Christ, il s'écria : « Si vous l'enlevez de ma bouche, vous ne pourrez jamais l'effacer de mon cœur, car il y est écrit, ce nom sacré, et c'est pour cela que je ne puis m'empêcher de l'invoquer. » Trajan entendant ces paroles, et désireux d'en vérifier l'exactitude, ordonna, après avoir fait trancher la tête du serviteur de Dieu, d'extraire son cœur; et on y trouva écrit en lettres d'or le nom de Jésus-Christ. Il avoit, en effet, placé comme un seau ce nom sur son cœur.

Troisièmement, il est digne de vénération. L'Apôtre, Epître à Philémon, dit, ch. II : « Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers. » Dans le ciel, pour ce qui est des anges et des bienheureux; sur la terre, pour ce qui est des personnes du monde, qui le font pour l'amour de la gloire qu'ils acquerront, ou par la crainte du châtiment qu'ils veulent éviter; et dans l'enfer, pour les damnés, à qui la crainte seule le fait faire.

Quatrièmement, il est inexplicable; il n'est pas, en effet, de langue qui en soit capable; il arrive même quelquefois, qui plus est, que pour l'expliquer on a recours aux créatures : on lui donne le nom de pierre, pour exprimer sa stabilité. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XVI : « Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne, etc.... » On lui donne aussi quelquefois le nom de feu, à cause de la propriété qu'il a de purifier, et au moyen de laquelle il purifie le cœur des pécheurs, comme le feu purifie les métaux. C'est pour cela qu'il est dit au Deutéronome, ch. IV : « Votre Dieu est un feu consumant. » On lui donne le nom de lumière à cause de la faculté qu'il a d'illuminer, parce que comme la lumière illumine les ténèbres, de même Dieu éclaire les ténèbres de l'esprit. Il est écrit,

---

lexit, quod cum Trajanus requireret ab eo ut nomen Christi negaret, respondit quod de ore ejus removeri non posset; et cum ille minaretur sibi caput abscindere, et Christum de ejus ore removere, dixit : « Etsi de ore abstuleris, nunquam tamen de corde eripere poteris; hoc enim nomen cordi meo inscriptum habeo, et ideo ab ejus invocatione cessare non valeo. » Quod audiens Trajanus, et probari cupiens, servi Dei abscisso capite cor ejus extrahi jussit, et inventum est nomen Christi in se scriptum litteris aureis. Posuerat enim super cor suum hoc nomen quasi signaculum. Tertio, est venerabile. Apostolus, *Philip.*, II : « Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum. » Cœlestium, quantum ad angelos et beatos; terrestrium, quantum ad mundanos, qui hoc faciunt ex amore adipiscendæ gloriæ, vel timore fugiendæ pœnæ; et infernorum, quoad damnatos qui hoc faciunt ex timore. Quarto, inexplicabile, quia à narratione ejus deficiunt omnes linguæ, et ideo explicatur aliquando per creaturas, unde dicitur lapis ratione firmitatis. *Matth.*, XVI : « Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. » Item, ignis ratione purificationis, quia sicut ignis metalla purificat, ita Deus purificat corda peccatorum. Unde *Deuter.*, IV : « Deus tuus ignis consumens est. » Item, lux ratione illuminationis, quia sicut lux illuminat tenebras, ita nomen Dei illuminat tenebras mentis. *Ps.* XVII :

Psaume XVII : « Mon Dieu, illuminez les ténèbres qui m'enveloppent; » ce qui fait que nous demandons que ce nom soit manifesté, connu et tenu pour saint. On le dit saint de trois manières. *Saint* signifie en effet la même chose que stable; c'est pour cela que les bienheureux qui sont dans le ciel sont appelés saints; ils sont de fait affermis dans l'éternité bienheureuse. Les saints ne peuvent pas demeurer toujours dans le monde, parce qu'ils y sont sans cesse en mouvement. Saint Augustin dit : « Je me suis éloigné de vous, Seigneur, j'ai erré grandement, je me suis écarté de votre stabilité. »

Secondement, saint signifie la même chose que non terrestre, ce qui fait que les saints qui sont dans le ciel n'ont aucune affection terrestre. L'Apôtre dit à ce sujet, Epître à Philémon, ch. III : « J'ai tout considéré comme de la boue, etc.... » Mais, par la terre, on désigne les pécheurs. Premièrement, à cause de leur origine. La terre, en effet, si on ne la cultive pas, ne produit que des épines et des chardons; de même l'ame du pécheur, si elle n'est pas cultivée par la grace, elle ne produit que les chardons et les épines du péché. Il est écrit dans la Genèse, ch. III : « Elle te produira des épines et des chardons. » Secondement, à cause de l'obscurcissement de leur esprit. La terre, en effet, est opaque et ténébreuse; le pécheur, de même, est opaque et ténébreux. Il est dit dans la Genèse, ch. I : « Les ténèbres couvroient la face de l'abîme. » Troisièmement, à cause de son état. La terre est en effet un élément sec qui se répand, s'il n'est contenu par l'humidité que lui communique l'eau, car Dieu a établi la terre sur l'eau, d'après ces paroles du Psaume XCIX : « Qui a affermi la terre sur l'eau, » parce que l'aridité et la sécheresse de la terre sont contenues par l'humidité de l'eau; de même l'ame du pécheur est sèche et aride, ainsi que nous l'apprennent ces paroles du Psaume CXLII : « Mon ame est pour vous comme une terre sans eau. »

« Deus meus, illumina tenebras meas, » unde istud nomen petimus manifestari, ut cognoscatur et teneatur sanctum. Sanctum autem tripliciter dicitur. Sanctum enim idem est quod firmum : unde omnes beati qui in cœlo sunt, sancti dicuntur, quia sunt æterna felicitate firmati. In mundo non possunt esse sancti, quia sunt continue mobiles. Augustinus : « Defluxi, Domine, à te, et erravi nimis, devius factus sum à stabilitate tua. » Secundo, sanctum idem est quod non terrenum, unde sancti qui in cœlo sunt, nullum habent affectum terrenum : unde Apostolus, *Philip.*, III : « Omnia arbitratus sum ut stercora, etc. » Per terram autem designantur peccatores. Primo, ratione germinis. Terra enim, si non colitur, spinas et tribulos germinat, sic anima peccatoris, nisi colitur per gratiam, non germinat nisi tribulos et punctiones peccatorum. *Genes.*, III : « Spinas et tribulos germinabit tibi. » Secundo, ratione caliginis. Terra enim caliginosa est et opaca. Sic etiam peccator caliginosus et opacus est. *Genes.*, I : « Tenebræ erant super faciem abyssi. » Tertio, ratione conditionis. Terra enim est elementum siccum, quod spargitur nisi contineatur ab aquæ humiditate, nam Deus posuit terram super aquas, juxta illud *Psalm.* XCIX : « Qui firmavit terram super aquas; » quia ex humiditate aquæ continetur ariditas vel siccitas terræ, sic peccator animam habet siccam et aridam, juxta illud *Psalm.* CXLII : « Anima mea sicut terra sine aqua tibi. » Item, tertio dicitur sanctum, id est, sanguine tinctum.

On dit encore, troisièmement, saint, c'est-à-dire teint de sang; de là les saints qui sont dans le ciel sont ainsi appelés, parce qu'ils sont teints de sang, suivant ces paroles de l'Apocalypse, ch. VII : « Ce sont ceux qui ont passé par de grandes tribulations, et qui ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau; » de même, ch. VII : « Il a lavé nos péchés dans son sang. »

CHAPITRE VI.

Seconde demande.

« Que votre règne arrive. » Comme il a été dit, l'Esprit saint nous fait demander, désirer et aimer ce qui est juste, et il produit en nous la crainte, par laquelle nous demandons que le nom de Dieu soit sanctifié. Il est un autre don, c'est celui de la piété; la piété est proprement une affection douce et dévouée pour un père, ou pour un homme plongé dans la misère. Comme donc il est évident que Dieu est notre Père, nous ne devons pas seulement le vénérer et le craindre, mais nous devons avoir pour lui une affection pieuse et douce. C'est cet amour qui nous fait demander que son règne arrive. L'Apôtre dit, dans son Epître à Tite, ch. II : « Nous devons vivre, dans le siècle présent, avec tempérance, avec justice et avec piété, étant toujours dans l'attente de la béatitude que nous espérons et de l'avènement glorieux du grand Dieu. » Mais on pourroit dire : le royaume de Dieu a toujours existé, pourquoi demandons-nous donc qu'il arrive. Bien plus, on doit dire que cela peut s'entendre de trois manières. Premièrement, parce que quelquefois un roi a le droit de royauté ou de jugement, et cependant le domaine de son royaume n'est pas encore déclaré, parce que les hommes de son royaume ne lui sont pas encore soumis. Alors donc apparoîtra son royaume ou son domaine, quand les hommes qui le composent lui seront soumis.

Unde sancti qui sunt in cœlo, sancti dicuntur, eo quod sunt sanguine tincti, juxta illud *Apoc.*, VII : « Isti sunt qui venerunt ex magna tribulatione, et laverunt stolas suas in sanguine agni. » Item, *Apoc.*, I : « Lavit nos à peccatis nostris in sanguine suo. »

CAPUT VI.

Secunda petitio.

« Adveniat regnum tuum. » Sicut dictum est, Spiritus sanctus facit nos recte amare, desiderare et petere, et efficit in nobis primo timorem, per quem quærimus quod nomen Dei sanctificetur. Aliud donum, quod est donum pietatis, est proprie pietas, dulcis et devotus affectus ad patrem, et ad omnem hominem in miseria constitutum. Cum ergo Deus sit Pater noster, ut patet, non solum debemus eum revereri et timere, sed etiam ad eum debemus habere dulcem et pium affectum. Hic autem affectus facit nos petere quod adveniat regnum Dei. *Tit.*, II : « Pie et juste vivamus in hoc sæculo, expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei. » Posset autem quæri : Regnum Dei semper fuit, quare ergo petimus quod veniat? Et ideo dicendum est, quod hoc potest tripliciter intelligi. Primo, quia aliquando rex habet jus regni solum, seu dominii, et tamen nondum dominium ipsius regni est declaratum, quia nondum homines regni sunt ei subjecti. Tunc ergo

Mais Dieu, de sa nature et par lui-même, est le maître de tous, et le Christ, en tant qu'il est Dieu, en tant qu'il est homme, tient de Dieu le domaine de tout. Daniel dit, ch. VII : « Il lui a donné le pouvoir, l'honneur et la royauté. » Il faut donc que tout lui soit soumis; mais il n'en est pas encore ainsi, toutes ces choses ne se réaliseront qu'à la fin du monde. Il est écrit, première Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il place tous ses ennemis sous ses pieds. » C'est pour cela que nous demandons, et que nous disons : « que votre règne arrive; » et cela pour trois raisons; à savoir, pour que les justes soient changés, les pécheurs punis, et la mort détruite, car les hommes sont soumis à Dieu de deux manières, volontairement ou involontairement. Comme, en effet, la volonté de Dieu est efficace au point qu'il faille la remplir tout entière, et que la volonté de Dieu est que tout ait pour son Christ une soumission complète, l'un des deux aura nécessairement lieu, de sorte que, ou l'homme fera la volonté de Dieu en se soumettant à ses préceptes, et c'est ce que feront les justes, ou Dieu accomplira sur tous sa volonté en les punissant, et c'est ce qui arrivera aux pécheurs et à ses ennemis, et c'est ce qui arrivera à la fin du monde. Il est écrit, Ps. CIX : « Jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir d'escabeau. » Il est de plus donné aux saints de demander que le règne de Dieu arrive, à savoir, qu'ils lui soient complètement soumis; mais, pour les pécheurs, c'est une chose horrible, car demander que le règne de Dieu arrive, c'est demander qu'ils soient soumis à sa volonté par les châtiments. Amos dit, ch. V : « Malheur à ceux qui désirent le jour du Seigneur. » Mais, par là, la mort est détruite. Puisque Jésus-Christ est la vie, la mort ne peut pas exister dans son royaume, vu qu'elle est l'opposé de la vie; de plus il est dit, première Epître aux

---

apparebit primo ejus regnum, seu dominium, quando homines regni erunt sibi subjecti. Deus autem ex se et sua natura est Dominus omnium, et Christus secundum quod Deus, et etiam secundum quod homo habet à Deo, quod sit Dominus omnium. *Dan.*, VII : « Dedit ei potestatem et honorem et regnum. » Oportet ergo quod sibi sint omnia subjecta : hoc autem nondum est, sed erit in finem. I. *Cor.*, XV : « Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. » Et ideo petimus et dicimus : « Adveniat regnum tuum, » et hoc quantum ad tria, scilicet ut justi convertantur, peccatores puniantur, et mors destruatur; nam homines dupliciter subjiciuntur Christo, aut voluntarii, aut inviti. Cum enim voluntas Dei sit efficax, quod oporteat penitus illam compleri, et Deus velit quod omnia subjiciantur Christo, alterum duorum erit necessarium, ut scilicet aut homo faciat voluntatem Dei subjiciendo se mandatis ejus, et hoc facient justi; aut Deus faciet de omnibus voluntatem suam puniendo eos, et hoc faciet peccatoribus et inimicis suis, et hoc erit in fine mundi. *Psalm.* CIX : « Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum; » et ideo sanctis est datum quærere quod adveniat regnum Dei, scilicet quod ipsi totaliter subjiciantur ei, sed peccatoribus est horribile, quia nihil aliud est quærere, quod adveniat regnum Dei, nisi quod de voluntate Dei subjiciantur pœnis. *Amos*, V : « Væ desiderantibus diem Domini. » Sed et ex hoc destruit mors. Cum Christus sit vita, non potest in regno ejus esse mors, quæ est vitæ contraria, ideo dicitur I. *Cor.*, XV : « Novissime autem inimica destruetur mors, et hoc erit in resurrectione. » *Phi-*

Corinthiens, ch. XV : « Mais, dans les premiers temps, la mort sera détruite; » et c'est ce qui aura lieu à la résurrection. L'Apôtre dit, Epître aux Philippiens, ch. III : « Il réformera le corps de notre humilité. »

Le royaume du ciel, secondement, est appelé gloire du paradis, et il n'y a là rien d'étonnant, car royaume signifie gouvernement. Mais là est le gouvernement parfait où il n'y a rien de contraire à la volonté de celui qui gouverne. La volonté de Dieu, elle consiste à vouloir le salut des hommes, parce qu'il veut que les hommes soient sauvés; et c'est ce qui aura surtout lieu dans le paradis, où rien ne répugnera au salut des hommes. Saint Matthieu dit, ch. XIII : « Tous les scandales seront bannis de son royaume. » Dans ce monde, il y a une foule de choses opposées au salut des hommes. Quand donc nous demandons que son règne arrive, nous prions afin de devenir participants du royaume céleste et de la gloire du paradis. Trois choses doivent nous porter fortement à désirer ce royaume.

La première, c'est la souveraine justice qui y existe. Il est écrit dans Isaïe, ch. VI : « Tous les justes sont votre peuple. » Ici-bas, en effet, les bons sont mêlés aux méchants; mais là, il n'y aura aucun méchant, aucun pécheur. Ce qui doit, secondement, nous le faire désirer, c'est la liberté parfaite qui y règne. Dans ce monde, bien que tous, naturellement, désirent la liberté, il n'y en a pas. Là, une liberté pleine et entière remplacera la servitude. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. VIII : « La créature elle-même sera délivrée de la corruption. » Et là, non-seulement tous seront libres, mais tous seront rois. Il est écrit au livre de l'Apocalypse, ch. V : « Vous avez fait de nous le royaume de notre Dieu. » Ce qui le prouve, c'est que là tous auront la même volonté que Dieu, et Dieu voudra ce que voudront les saints, et les saints n'auront d'autre désir que celui de Dieu, ce qui fait que leur volonté se confondra avec la sienne; bien plus,

---

lipp., III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ. » Secundo, regnum cœlorum dicitur gloria paradisi. Nec mirum; nam regnum nihil aliud dicitur nisi regimen. Ibi autem est optimum regimen, ubi nihil invenitur contra voluntatem regentis. Voluntas autem Dei est salus hominum, quia vult homines salvos fieri : et hoc potissime erit in paradiso, ubi nihil erit saluti hominum repugnans. *Matth.*, XIII : « Auferentur de regno ejus omnia scandala. » In mundo autem isto sunt multa contra salutem hominum. Cum ergo petimus : « Adveniat regnum tuum, » oramus ut simus participes regni cœlestis et gloriæ paradisi. Quod quidem regnum est valde desiderandum propter tria. Primo, propter summam justitiam quæ est in eo. *Isai.*, VI : « Populus tuus omnes justi. » Hic enim mali sunt mixti bonis, sed ibi nullus malus erit, et nullus peccator. Item, propter perfectissimam libertatem. Hic enim non est libertas, quamquam omnes naturaliter desiderent eam; sed ibi erit omnimoda libertas contra omnem servitutem. *Rom.*, VIII : « Ipsa creatura liberabitur à corruptione. » Et non solum erunt ibi omnes liberi, sed erunt reges. *Apoc.*, V : « Fecisti nos Deo nostro regnum. » Cujus ratio est, quia omnes erunt ejusdem voluntatis cum Deo, et Deus volet quicquid sancti volent, et sancti quicquid Deus voluerit : unde cum voluntate Dei fiet voluntas eorum, et ideo omnes regnabunt, quia om-

tous seront rois, parce que la volonté de tous s'accomplira, et que le Seigneur sera leur couronne. Isaïe dit, ch. XXVIII : « En ce jour le Seigneur des armées étoit la couronne de gloire et la guirlande de joie du reste de son peuple. »

Nous devons le desirer à cause de l'affluence qui y aura lieu. Isaïe dit, ch. LXIV : « L'œil, Seigneur, n'a pas vu sans vous ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent. » Il est écrit, Psaume CII : « C'est lui qui remplira de biens vos désirs, etc.... » Et remarquez que, par là même qu'on les cherche dans le monde, on ne les trouve pas en Dieu seul, d'une manière plus parfaite et plus excellente. Si vous cherchez le bonheur, vous le trouverez parfait en Dieu; si vous cherchez les richesses, vous trouverez en lui de quoi vous suffire, et c'est pour cela que les richesses existent; il en est ainsi des autres choses. Saint Augustin dit dans ses Confessions : « L'ame, lorsqu'elle commet le péché loin de vous, cherche hors de vous, ce n'est que quand elle revient à vous qu'elle trouve ce qui est limpide et pur. »

Troisièmement, parce qu'il arrive quelquefois que le péché règne dans le monde; et cela arrive quand l'homme est disposé de telle sorte qu'il suit immédiatement son penchant au péché et qu'il le poursuit. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. VI : « Que le péché donc ne regne pas dans votre corps mortel, mais Dieu doit régner dans votre cœur. » Isaïe dit, ch. LII : « Sion, votre Dieu règnera. » Et c'est ce qui arrive quand vous êtes prêts à obéir à Dieu et à garder ses commandements. Quand donc nous demandons que son règne arrive, nous prions pour que le péché ne règne pas dans nos cœurs, mais bien Dieu lui-même. Par cette demande, nous parvenons à la béatitude de laquelle il est dit dans saint Matthieu, ch. V : « Bienheureux ceux qui sont doux. » D'après la première expression, en effet, par cela même que l'homme désire que Dieu soit le Seigneur

---

mum voluntas fiet, et Dominus erit corona omnium. *Isai.*, XXVIII : « In die illa erat Dominus exercituum corona gloriæ, et sertum exultationis residuo populi sui. » Item, propter mirabilem affluentiam. *Isai.*, LXIV : « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te. » *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium tuum, etc. » Et nota quod non inveniet omnia in solo Deo excellentius et perfectius, eo quod in mundo quæritur. Si delectationem quæris, summam invenies in Deo. Si divitias, ibi omnem sufficientiam invenies, propter quam sunt divitiæ, et sic de aliis. Augustinus in *Confession.* : « Anima cum fornicatur abs te, quærit extra te, quæ pura et limpida non invenit, nisi cum redit ad te. » Tertio modo, quia aliquando in mundo isto regnat peccatum : et hoc est quando homo est ita dispositus, quod statim sequitur et prosequitur appetitum peccati. Apostolus, *Rom.*, VI : « Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore : » sed debet regnare in corde tuo. *Isai.*, LII : « Sion, regnabit Deus tuus. » Et hoc est quando paratus es obedire Deo, et servare omnia mandata sua. Cum ergo petimus quod veniat regnum, oramus quod non regnet in nobis peccatum, sed ipse Deus. Per hanc autem petitionem pervenimus ad beatitudinem, qua dicitur *Matth.*, V : « Beati mites; » nam secundum primam expositionem, ex quo homo desiderat quod Deus sit Dominus omnium, non vin-

de tous, il ne se venge pas de l'injure qui lui a été faite, mais il la réserve à Dieu. Si vous vous vengiez, vous ne demanderiez pas que le royaume de Dieu arrivât. Mais, en second lieu, si, d'après la seconde expression, vous attendez son règne, c'est-à-dire la gloire du paradis, vous ne devez pas, si vous perdez les biens de ce monde, vous en inquiéter. De même si, d'après la troisième, vous demandez que Dieu règne en vous, ainsi que son Christ, vous devez être doux, parce qu'il a pratiqué cette vertu à la perfection. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XI : « Apprenez de moi que je suis doux. » L'Apôtre dit, Epître aux Hébreux, ch. X : « Et vous avez accueilli avec joie la spoliation de tous vos biens. »

CHAPITRE VII.

Troisième demande.

« Que votre volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel. » Le troisième don que le Saint-Esprit produit en nous s'appelle le don de science. Le Saint-Esprit, en effet, par lui-même, ne produit pas seulement en nous le don de crainte et celui de piété, laquelle est une douce affection pour Dieu, ainsi que nous l'avons dit, mais il rend encore l'homme sage; et c'est ce que demandoit David dans le Psaume CXVIII, disant : « Enseignez-moi la bonté et la doctrine et la science; » et la science que nous a enseignée l'Esprit saint est celle qui fait vivre l'homme. Mais, parmi toutes les autres choses qui contribuent à la science et à la sagesse de l'homme, de toutes, celle qui doit être préférée, c'est la sagesse, qui empêche l'homme de s'appuyer sur son propre sens. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. III : « Ne vous reposez pas sur votre prudence. » Ceux, en effet, qui présument de leur sens au point de ne pas croire les autres, mais eux seulement, sont toujours jugés et tenus pour des insensés. Il est dit au livre des Proverbes, ch. XXVI : « Avez-vous vu un homme qui

---

dicat se de injuria sibi illata, sed reservat eam Deo. Nam si vindicares te, non quæreres quod adveniret regnum. Secundum vero secundam expositionem, si tu expectas ejus, id est gloriam paradisi, nec debes curare si perdis res mundanas. Item, secundum tertiam expositionem, si tu petis quod Deus regnet in te et Christus, cum ipse fuerit mitissimus, et tu debes esse mitis. *Matth.*, XI : « Discite à me, quia mitis sum. » *Hebr.*, X : « Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis. »

CAPUT VII.

Tertia petitio.

« Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra. » Tertium donum quod efficit in nobis Spiritus sanctus, dicitur donum scientiæ. Ipse enim Spiritus sanctus non solum efficit in bonis donum timoris et donum pietatis, quæ est dulcis affectus ad Deum, ut dictum est, sed etiam facit hominem sapientem : et hoc petebat David in *Psalm.* CXVIII, dicens : « Bonitatem, et disciplinam et scientiam doce me. » Et hæc est scientia, qua homo bene vivit, quam docuit nos Spiritus sanctus. Inter alia autem quæ faciunt ad scientiam et sapientiam hominis, potissima sapientia est, quod homo non innitatur sensui suo. *Proverb.*, III : « Ne innitaris prudentiæ tuæ. » Nam illi qui præsumunt de sensu suo, ita quod non credunt aliis, sed sibi tantum, semper inveniuntur et judicantur stulti. *Proverb.*,

s'estime sage? » L'insensé en aura plus l'apparence que lui. Ce qui empêche l'homme de se confier à lui-même, c'est l'humilité, et c'est pour cela que la sagesse produit cette vertu, ainsi qu'il est dit au livre des Proverbes, ch. XI : « Les orgueilleux ont trop de confiance en eux-mêmes. » Le Saint-Esprit, par le don de science, nous enseigne donc à ne pas faire notre volonté, mais celle de Dieu.

C'est à cause de ce don que nous demandons à Dieu que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel; et en ceci se manifeste le don de science. C'est ce qui nous fait dire à Dieu, « que votre volonté soit faite. » Il en est comme d'un malade, s'il veut quelque chose par son médecin, ce n'est pas précisément lui qui le veut, mais il le veut par la volonté du médecin; autrement, s'il le vouloit par sa volonté propre, on le tiendroit pour un insensé. Nous devons de même, nous, ne rien demander à Dieu, si ce n'est de faire en nous sa volonté, c'est-à-dire que sa volonté s'accomplisse en nous. Le cœur de l'homme, en effet, est droit, dès-lors qu'il s'accorde avec la volonté divine.

C'est ce qu'a fait Jésus-Christ; il dit dans saint Jean, ch. VI : « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais bien celle de celui qui m'a envoyé. » Jésus-Christ, en effet, en tant que Dieu, a la même volonté que le Père, mais en tant qu'homme il a une volonté différente de celle du Père, et c'est suivant cette volonté qu'il dit ne pas faire la sienne, mais celle du Père, et qu'il nous enseigne à prier et à demander « que votre volonté soit faite. » Mais que dit-on par là? N'est-il pas écrit, Psaume CXIII : « Il a fait tout ce qu'il a voulu? » Il a fait ce qu'il a voulu au ciel et sur la terre, pourquoi dit-il donc « que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel? » Pour le comprendre, il faut savoir que Dieu veut de nous trois choses, et nous lui demandons qu'elles s'accomplissent.

XXVI : « Vidisti hominem sapientem sibi videri, magis illo speciem habebit insipiens. » Quod autem homo non credat sensui suo, procedit ex humilitate : unde et « locus humilitatis est sapientia, » ut dicitur *Proverb.*, XI. Superbi autem sibi ipsis nimis credunt. Docet ergo hoc Spiritus sanctus per donum scientiæ, ut scilicet non faciamus voluntatem nostram, sed voluntatem Dei. Et ideo propter hoc donum petimus a Deo, ut fiat voluntas sua sicut in cœlo et in terra, et in hoc apparet donum scientiæ. Unde hoc modo dicitur Deo : « Fiat voluntas tua, » sicut si esset unus infirmus, et vellet aliquid a medico, non præcise vult, sed de voluntate medici : alias si tantum de voluntate sua vellet, esset stultus. Sic nos a Deo nihil petere debemus, nisi quod hoc de nobis voluntas sua, id est, ut voluntas sua compleatur in nobis. Tunc enim est rectum cor hominis, quando concordat cum voluntate divina. Hoc Christus fecit. *Joan.*, VI : « Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus qui misit me. » Christus enim secundum quod Deus, eamdem voluntatem habet cum Patre, sed secundum quod homo, habet aliam voluntatem a Patre : et secundum hanc dicit se non facere voluntatem suam, sed Patris, et ideo decet nos orare et petere : « Fiat voluntas tua. » Sed quid est quod dicitur? Nonne in *Psalm.* CXIII dicitur : « Omnia quæcumque voluit, fecit. » Sed omnia facit quæ vult in cœlo et in terra; quid est hoc quod dicit : « Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra. » Ad hoc sciendum est, quod Deus tria vult de nobis, et nos petimus quod hæc impleantur. Primum quidem quod Deus vult de nobis, est quod nos habeamus vitam æter-

La première chose que Dieu veut de nous, c'est que nous ayons la vie éternelle. Celui, en effet, qui fait une chose pour une fin quelconque, veut de cette chose la fin pour laquelle il la fait. Mais Dieu a fait l'homme, et ce n'est pas sans but, parce que, comme il est dit au Psaume LXXXVIII : « Est-ce que vous avez créé en vain tous les enfants des hommes ? » Il a donc fait l'homme pour une fin quelconque, mais cette fin ce ne sont pas les plaisirs, car les animaux en jouissent aussi ; avoir la vie éternelle, voilà la fin pour laquelle il l'a fait. La volonté du Seigneur est donc qu'il ait la vie éternelle. Mais, quand une chose atteint le but pour lequel elle a été faite, on dit qu'elle est sauvée ; si elle ne l'atteint pas, au contraire, on la dit perdue. Dieu a fait l'homme pour la vie ; quand donc il parvient à la vie éternelle, il est sauvé, et c'est ce que veut le Seigneur. Il dit dans saint Jean, ch. VI : « C'est là la volonté de mon Père, qui m'a envoyé, que tout homme qui voit le Fils et qui croit en lui, ait la vie éternelle. Mais cette volonté s'est déjà accomplie dans les anges et dans les saints qui sont dans la patrie, parce qu'ils voient Dieu, le connoissent et jouissent de lui ; mais pour nous, nous désirons que, comme la volonté de Dieu s'est accomplie dans les bienheureux qui sont au ciel, elle s'accomplisse en nous qui sommes sur la terre. Et c'est ce que nous demandons lorsque nous le prions, que votre volonté se fasse en nous qui sommes sur la terre, comme dans les saints qui sont au ciel.

Une autre chose que Dieu veut de nous, c'est que nous gardions ses commandements. Quand en effet quelqu'un désire une chose, il ne désire pas seulement l'objet de ses vœux, mais encore les moyens pour pouvoir y arriver, comme un médecin, pour arriver à la santé, veut la diète, les remèdes, et autres choses de ce genre. Mais la volonté de Dieu est que nous ayons la vie éternelle. Il est dit en saint

---

nam. Quicumque enim facit aliquid propter aliquem finem, vult de illa re illud pro quo facit eam. Deus autem fecit hominem, sed non pro nihilo ; quia sicut dicitur in *Psalm.* LXXXVIII : « Numquid vane constituisti omnes filios hominum ? » Fecit ergo homines propter aliquid, sed non propter voluptates, quia et bruta habent eas, sed ut habeat vitam æternam. Vult ergo Dominus ut homo habeat vitam æternam. Quando vero aliquid consequitur illud ad quod factum est, dicitur quod salvatur ; quando vero non consequitur, dicitur quod res illa perditur. Deus autem fecit hominem propter vitam æternam. Cum ergo consequitur vitam æternam, salvatur, et hoc vult Dominus. *Joan.*, VI : « Hæc est voluntas Patris mei qui misit me, ut omnis qui videt Filium, et credit in eum, habeat vitam æternam. » Hæc autem voluntas jam completa est in angelis et in sanctis qui sunt in patria, quia vident Deum et cognoscunt, et fruuntur eo ; sed nos desideramus quod sicut voluntas Dei completa est in beatis qui sunt in cœlis, ita compleatur in nobis qui sumus in terra. Et hoc petimus cum oramus : Fiat voluntas tua in nobis qui sumus in terra, sicut in sanctis qui sunt in cœlo. Alia voluntas Dei de nobis est, ut servemus mandata ejus. Quando enim aliquis desiderat aliquid, non solum vult illud quod desiderat, sed omnia per quæ venitur ad illud, sicut medicus ut consequatur sanitatem, vult etiam dietam et medicinam, et hujusmodi. Deus autem vult ut habeamus vitam æternam.

Matthieu, ch. XIX : « Voulez-vous entrer dans la vie, gardez les commandements. » Il veut donc que nous gardions ses commandements. Il est écrit, Épître aux Romains, ch. XII : « Que votre obéissance soit raisonnable, afin de prouver que la volonté de Dieu est bonne, aimable et parfaite ; » bonne, parce qu'elle est utile. Isaïe dit, ch. XLVIII : « Je suis le Seigneur qui vous enseigne des choses utiles. » Pleine de charmes pour celui qui aime, de sorte que, quand même elle ne seroit pas agréable aux autres, elle renferme des délices pour celui qui l'aime. Il est écrit, Psaume XCVI : « La lumière s'est levée pour le juste, et la joie a inondé les cœurs droits. » Elle est parfaite, parce qu'elle est honnête. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. V : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Ainsi donc, quand nous disons « que votre volonté se fasse, » nous demandons de garder les commandements de Dieu. Mais cette volonté de Dieu s'accomplit dans les justes, si elle ne s'accomplit pas dans les pécheurs. Les justes sont désignés par le ciel et les pécheurs par la terre. Nous demandons donc que sa volonté se fasse sur la terre, c'est-à-dire dans les pécheurs ; comme au ciel, c'est-à-dire dans les justes.

Mais il faut remarquer que la doctrine procède de la manière de parler. Il ne dit pas, en effet, faites, ni même faisons ; mais il dit : « que votre volonté soit faite, » parce que deux choses sont nécessaires pour la vie éternelle, à savoir la grace de Dieu, et la volonté de l'homme ; et, bien que Dieu ait fait l'homme sans lui, il ne le justifie cependant pas sans lui. Saint Augustin expliquant saint Jean, dit : « Celui qui vous a créé sans vous, ne vous justifiera pas sans vous, parce qu'il exige la coopération de l'homme. » Il est dit dans Zacharie, ch. I : « Convertissez-vous à moi, et je me convertirai à vous. » L'Apôtre dit, première Épître aux Corinthiens, ch. XV : « C'est par la grace de Dieu que je suis ce que je suis, et elle n'a pas été stérile en moi. Ne présumez donc pas de vous-même, mais ayez

---

Matth., XIX : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » Vult ergo ut servemus mandata. *Rom.*, XII : « Rationabile obsequium vestrum, ut probetis quae sit voluntas Dei bona, beneplacens et perfecta ; » bona, quia utilis. *Isai.*, XLVIII : « Ego Dominus docens te utilia. » Beneplacens amanti, et si aliis non sit grata, amanti tamen est delectabilis. *Psalm.* XCVI : « Lux orta est justo, et rectis corde lætitia. » Perfecta, quia honesta. *Matth.*, V : « Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. » Sic ergo cum dicimus : « Fiat voluntas tua, » oramus ut impleamus mandata Dei. Hæc autem voluntas Dei fit in justis, sed in peccatoribus nondum fit. Justi autem designantur per cœlum, peccatores autem per terram. Petimus ergo ut fiat voluntas Dei ita in terra, id est in peccatoribus, sicut in cœlo, id est in justis. Notandum autem quod ex modo loquendi datur nobis doctrina. Non enim dicit : Fac, nec etiam : Faciamus ; sed dicit : « Fiat voluntas tua, » quia ad vitam æternam duo sunt necessaria, scilicet gratia Dei et voluntas hominis ; et licet Deus fecerit hominem sine homine, non tamen justificat eum sine eo. Augustinus *super Joan.* : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te, quia vult quod homo cooperetur. » *Zachar.*, I : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. » Apostolus, I. *ad Corinth.*, XV : « Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non

confiance dans la grace de Dieu ; ne la négligez pas, mais appliquez-vous à en profiter ; et c'est pour cela qu'il ne dit pas *faisons*, de peur qu'il ne parût que la grace de Dieu n'est rien ; il ne dit pas non plus *faites*, de peur qu'il ne semble que nos efforts et notre volonté n'y fussent pour rien ; mais il dit : Qu'il soit fait par la grace de Dieu jointe à nos efforts et à notre application. Ce que Dieu veut de nous, en troisième lieu, c'est que l'homme soit rétabli dans l'état et la dignité dans lesquels le premier homme fut créé. Cette dignité fut si grande, que l'ame et l'esprit n'éprouvoient aucune opposition de la part de la sensualité charnelle. Tant que l'ame, en effet, fut soumise à Dieu, la chair le fut à l'esprit, de telle sorte qu'elle fut exempte de la corruption, de la mort, des infirmités et des autres passions ; mais dès l'instant où l'esprit et l'ame, qui tiennent le milieu entre Dieu et la chair, se furent révoltés contre lui par le péché, aussitôt le corps se révolta contre l'ame, et dès-lors aussi il fut soumis à la mort et aux maladies, et les sens furent sans cesse en guerre avec l'esprit ; ce qui fait dire à saint Paul, Epître aux Romains, ch. VII : « La chair désire contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. » Il y a ainsi une guerre continuelle entre la chair et l'esprit, et l'homme sans cesse est miné par le péché. La volonté de Dieu est donc que l'homme soit rétabli dans son état primitif, à savoir, pour qu'il n'y ait rien dans la chair d'opposé à l'esprit ; comme il est dit, première Epître aux Thessaloniciens, ch. IV : « La volonté de Dieu est que vous vous sanctifiiez. » Mais cette volonté de Dieu ne peut pas s'accomplir en cette vie, elle s'accomplira seulement à la résurrection des saints, lorsque les corps ressusciteront glorifiés, revêtus de la beauté et de l'incorruption la plus parfaite. Il est écrit, première Epître aux Corinthiens, ch. XV : « Il est mis en terre tout difforme, et il ressuscitera tout glorieux. »

---

fuit. » Non ergo præsumas de te, sed confidas de gratia Dei ; nec negligas, sed adhibeas studium tuum : et ideo non dicit : Faciamus, ne videretur quod nihil faceret gratia Dei ; nec dicit : Fac, ne videatur quod nihil faceret voluntas et conatus noster, sed dicit : Fiat per gratiam Dei, adhibito studio et conatu nostro. Tertium quod vult Deus de nobis est, ut restituatur homo ad statum et dignitatem in qua creatus fuit primus homo, quæ tanta fuit, ut spiritus et anima nullam repugnantiam sentiret à carne et sensualitate. Quamdiu enim anima subjecta fuit Deo, caro ita subjecta fuit spiritui, ut nullam corruptionem mortis seu infirmitatis, et aliarum passionum sentiret ; sed ex quo spiritus et anima quæ erat media inter Deum et carnem, rebellavit Deo per peccatum, tunc corpus rebellavit animæ, et tunc mortem et infirmitates sentire cœpit, et continuam rebellionem sensualitatis ad spiritum. *Rom.*, VII : « Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ ; » et *ad Galat.*, V : « Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. » Sic est continua pugna inter carnem et spiritum, et homo continue deterioratur per peccatum. Est ergo voluntas Dei ut homo restituatur ad statum primum, ut scilicet nihil sit in carne contrarium spiritui. I. *ad Thessal.*, IV : « Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra. » Hæc autem voluntas Dei non potest impleri in vita ista, sed complebitur in resurrectione sanctorum, quando resurgent corpora glorificata, et erunt incorruptibilia et nobilissima. I. *ad Corinth.*, XV : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. » Est tamen voluntas Dei in justis quantum ad spiritum

La volonté de Dieu sur les justes doit donc s'accomplir, quant à l'esprit, par la justice, la science et la vie ; et c'est ce qui fait que quand nous disons « que votre volonté soit faite, » nous prions pour qu'elle se fasse, même dans la chair. De cette manière, en effet, pour que notre prière ait un sens, on prend le ciel pour l'esprit, et la terre pour la chair. « Que votre volonté se fasse sur la terre, » c'est-à-dire dans notre chair, « comme elle est faite dans le ciel, » c'est-à-dire dans notre esprit par la justice. Cette demande nous conduit à la béatitude des larmes, de laquelle il est dit en saint Matthieu, ch. V : « Bienheureux ceux qui pleurent, etc.... ; » et cela d'après chacune des trois explications suivantes. D'après la première, nous soupirons après la vie éternelle, et ce désir nous rend tristes, selon ces paroles du Psaume CXIX : « Infortuné que je suis, parce que mon séjour ici-bas a été prolongé. » Et ce désir est si grand dans les saints, qu'il les fait soupirer après l'heure de la mort, qui par elle-même devroit être évitée. Il est écrit, dernière Épître aux Corinthiens, ch. V : « Dans la confiance qui nous anime, nous préférons sortir de ce corps pour aller habiter avec le Seigneur. » D'après la seconde explication, de même ceux qui gardent les préceptes sont dans le deuil, parce que, bien qu'ils soient doux à l'ame, cependant ils sont amers pour la chair, qui sans cesse est mortifiée. Il est écrit, Psaume XXV : « Allant, ils marchoient et ils pleuroient, » quant à la chair ; « venant, ils viendront avec joie, » et cela quant à l'ame. Il en est encore ainsi, suivant la troisième explication, touchant le deuil qui provient de la lutte continuelle de la chair et de l'esprit. Il est impossible, en effet, que l'ame ne soit pas atteinte au moins par les péchés véniels, et c'est pourquoi, afin de les expier, elle est dans les larmes. Il est écrit, Psaume VI : « J'arroserai pendant chaque nuit, » c'est-à-dire pendant l'obscurité du péché, « mon lit, » c'est-à-dire ma conscience. Et ceux

---

per justitiam et scientiam et vitam : et ideo cum dicimus : « Fiat voluntas tua, » oramus ut etiam fiat in carne. Nam hoc modo per cœlum accipimus spiritum, per terram carnem, ut sit sensus : Fiat voluntas tua ita in terra, id est, in carne nostra, sicut fit in cœlo, id est, in spiritu nostro per justitiam. Per hanc autem petitionem pervenimus ad beatitudinem luctus, de qua *Matth.*, V ; « Beati qui lugent, etc. ; » et hoc secundum quamlibet trium expositionum. Nam secundum primam desideramus vitam æternam, unde pro ejus dilectione inducimur ad luctum. *Psalm.* CXIX : « Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. » Et hoc desiderium sanctorum est ita vehemens, quod propter hoc desiderant mortem, quæ secundum se fugienda est. II. *ad Cor.*, V : « Audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Deum. » Item, secundum secundam expositionem illi qui servant mandata, sunt in luctu, quia licet sint dulcia animæ, tamen carni sunt amara, quæ continue maceratur. *Psalm.* CXXV : « Euntes ibant et flebant, » quantum ad carnem ; « venientes autem venient cum exultatione, » quantum ad animam. Item, secundum tertiam expositionem ex pugna quæ continue est inter carnem et spiritum provenit luctus. Non enim potest fieri quin anima sancietur ad minus per venialia à carne, et ideo ut expietur, est in luctu. *Psalm.* VI : « Lavabo per singulas noctes, » id est obscuritates peccati, « lectum meum, » id est conscientiam meam. Et qui sic plo-

qui pleurent de la sorte parviennent à la patrie à laquelle daigne nous conduire, etc.

CHAPITRE VIII.

Quatrième demande.

« Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Il arrive souvent que la science profonde et la sagesse rendent l'homme timide, et c'est pourquoi la force du cœur lui est nécessaire pour ne pas tomber en défaillance. Isaïe dit, ch. XL : « Celui qui donne la force à l'homme épuisé, multiplie la force et le courage en ceux qui ne l'ont pas. » Mais le Saint-Esprit donne cette force. Isaïe dit, chap. II : « Le Saint-Esprit est venu en moi, et il m'a rendu mes forces. » Cette force que le Saint-Esprit donne empêche l'homme de défaillir par la crainte des choses nécessaires, mais elle fait qu'il croit fermement que Dieu lui donnera tout ce qui lui est nécessaire. C'est pour cela que l'Esprit saint, qui nous donne cette force, nous apprend à demander à Dieu : « Donnez-nous notre pain quotidien ; » ce qui le fait appeler esprit de force. Il importe de savoir que, par les trois demandes précédentes, nous réclamons les biens spirituels qui commencent en ce monde, mais qui ne reçoivent leur complément que dans la vie éternelle. Quand nous demandons que le nom de Dieu soit sanctifié, nous demandons que sa sainteté soit connue. Mais lorsque nous demandons que son règne arrive, nous demandons à être participants de la vie éternelle. Quand nous demandons que la volonté de Dieu soit faite, nous demandons que sa volonté s'accomplisse en nous. Toutes ces choses, bien qu'elles commencent dans la vie présente, il n'est possible cependant de les avoir d'une manière parfaite que dans la vie éternelle ; et c'est pourquoi il a été nécessaire de demander certaines choses qui sont nécessaires, et que nous pouvons posséder ici-

---

rant, perveniunt ad patriam, ad quam nos perducat, etc.

CAPUT VIII.

Quarta petitio.

« Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. » Multoties accidit quod aliquis ex magna scientia et sapientia efficitur timidus, et ideo est ei necessaria fortitudo cordis, ne deficiat in necessitatibus. *Isai.*, XL : « Qui dat lasso virtutem, et his quæ non sunt, fortitudinem et robur multiplicat. » Hanc autem fortitudinem Spiritus sanctus dat. *Ezech.*, II : « Ingressus est in me Spiritus, et statuit me super pedes meos. » Est autem hæc fortitudo quam Spiritus sanctus dat, ut cor hominis non deficiat timore rerum necessariarum, sed credat firmiter quod omnia quæ sunt ei necessaria, ministrentur sibi à Deo. Et ideo Spiritus sanctus qui hanc fortitudinem dat, docet nos petere à Deo : « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, » unde Spiritus fortitudinis dicitur. Sciendum est autem, quod in tribus præcedentibus petitionibus petuntur spiritualia, quæ hic inchoantur in hoc mundo, sed non perficiuntur nisi in vita æterna. Cum enim petimus quod sanctificetur nomen Dei, petimus quod cognoscatur sanctitas Dei. Cum vero petimus quod adveniat regnum Dei, petimus quod simus participes vitæ æternæ. Cum autem oramus quod fiat voluntas Dei, petimus quod compleatur voluntas ejus in nobis. Quæ omnia etsi inchoentur in hoc mundo, non tamen possunt haberi perfecte nisi in vita æterna ; et ideo necessarium fuit aliqua petere necessaria, quæ perfecte possent

bas d'une manière parfaite. Le Saint-Esprit, à cette fin, nous enseigne à demander les choses nécessaires dans la vie présente, et que l'on possède ici-bas parfaitement. Afin de démontrer en même temps que Dieu nous procure les choses temporelles, il dit : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Il nous a appris, par ces paroles, à éviter cinq péchés qu'occasionnent les désirs temporels.

Le premier péché est que l'homme, emporté par un désir immodéré, demande les choses qui sont au-dessus de sa condition et de son état, sans se contenter de celles qui lui conviennent. Si, par exemple, ils sont soldats et qu'ils désirent des habits, ils ne les veulent pas comme ceux d'un soldat, mais bien comme les habits d'un officier; si c'est un clerc, il les veut semblables à ceux d'un évêque; et ce vice éloigne les hommes des choses spirituelles, en tant que leur désir des choses temporelles est trop grand. Mais le Seigneur nous a enseigné à éviter ce vice, en nous apprenant à demander notre pain, c'est-à-dire les choses nécessaires à la vie présente, suivant la condition de chacun, et toutes ces choses sont comprises sous le nom de pain. De là il ne nous a pas appris à demander des choses délicates, variées, exquises, mais bien le pain sans lequel l'homme ne peut vivre, parce qu'il est commun à tous. Il est écrit au livre de l'Ecclésiastique, ch. XXIX : « Le principe de la vie de l'homme, c'est le pain et l'eau. » L'Apôtre dit, Ire Epître à Timothée, ch. VI : « Ayant la nourriture et les vêtements, soyons-en contents. »

Le second péché qu'occasionne ces désirs, c'est que, dans l'acquisition des objets temporels, il en est quelques-uns qui molestent et trompent les autres. Ce vice est si dangereux, qu'il est difficile de rendre le bien qu'on a pris. Le péché, suivant saint Augustin, n'est remis qu'autant que ce qui a été pris est restitué. Dieu nous a en-

---

haberi in vita præsenti : et inde est quod Spiritus sanctus docuit petere necessaria in vita præsenti, quæ perfecte hic habentur. Simul etiam ut ostendat quod etiam temporalia providentur nobis à Deo, et hoc est quod dicit : « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie; » in quibus quidem verbis docuit nos vitare quinque peccata, quæ consueverunt contingere ex desiderio rerum temporalium. Primum peccatum est, quod homo per immoderatum appetitum petit ea quæ statum et conditionem ejus excedunt, non contentus his quæ decent eum. Sicut si desiderant vestes, non vult eas ut miles, si est miles, sed sicut omnes : non ut clericus, si est clericus, sed sicut episcopus; et hoc vitium retrahit homines à spiritualibus, in quantum nimis inhæret eorum desiderium temporalibus. Hoc autem vitium docuit nos vitare Dominus, docens nos petere panem tantum, id est, necessaria ad præsentem vitam secundum conditionem uniuscujusque, quæ omnia sub nomine panis intelliguntur : unde non docuit delicata petere, non diversa, non exquisita, sed panem, sine quo vita hominis duci non potest, quia omnibus communis est. *Eccles.*, XXIX : « Initium vitæ hominis panis et aqua. » Apostolus, I. *Timoth.*, VI : « Habentes alimenta, et quibus tegamur his contenti simus. » Secundum vitium est, quod aliqui in acquisitione rerum temporalium alios molestant et defraudant. Hoc vitium est adeo periculosum, quo est difficile bona ablata restitui. Non enim dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, secundum Augustinum. Quod quidem vitium docuit nos vitare, docens nos petere panem nostrum, non alienum. Raptores enim non

seigné à éviter ce péché en nous apprenant à demander notre pain, et non celui d'autrui. Les voleurs, en effet, mangent le pain d'autrui et non le leur.

Le troisième péché qu'ils occasionnent, c'est une sollicitude superflue. Il en est, en effet, qui ne sont jamais contents de ce qu'ils ont, mais ils en veulent toujours davantage, ce qui est déréglé, parce que le désir doit se modérer sur le besoin. Il est dit au livre des Proverbes, ch. XXX : « Ne me donnez ni la pauvreté, ni les richesses, mais accordez-moi seulement ce qui est nécessaire à ma nourriture, etc... » Il nous a appris à éviter ceci, disant : « Donnez-nous notre pain quotidien, » c'est-à-dire d'un jour ou d'un temps déterminé.

Le quatrième, c'est une vanité sans borne. Il est, en effet, quelques hommes qui veulent consommer dans un seul jour tout ce qui pourroit leur suffire pendant plusieurs ; pour ceux-ci, ils ne demandent pas le pain d'un jour, mais celui de dix; et par cela même qu'ils demandent, il arrive qu'ils consomment tout. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXIII : « Passant le temps à boire et à se traiter, ainsi, ils se ruineront, etc...; » et dans l'Ecclésiastique, ch. XIX : « L'ouvrier ivrogne ne fera pas fortune. »

Le cinquième, c'est l'ingratitude. C'est une chose très-mauvaise, lorsque quelqu'un s'enorgueillit de ses richesses, et ne reconnoît pas les tenir de Dieu, parce que tout ce que nous possédons, tant les biens spirituels que les biens temporels, c'est de lui que nous les tenons. Il est écrit au premier livre des Paralipomènes, chap. XXIX : « Tout vous appartient ; ce que nous avons, c'est de vos mains que nous le tenons. » C'est donc pour éloigner de ce vice qu'il a dit : « Donnez-nous même notre pain, » afin que nous sachions que tout ce que nous avons nous vient de Dieu. Mais sur ce point, il nous a appris une chose, c'est qu'il arrive quelquefois que parce qu'un homme a de grandes richesses, et qu'il n'en tire aucun avantage,

---

comedunt panem suum, sed alienum. Tertium est superflua sollicitudo. Aliqui enim sunt qui nunquam sunt contenti de eo quod habent, sed semper plus volunt, quod quidem immoderatum est; quia desiderium debet moderari secundum necessitatem. *Proverb.*, XXX : « Divitias et paupertatem ne dederis mihi, sed tantum victui meo tribue necessaria, etc. » Et hoc monuit nos vitare dicens : « Panem nostrum quotidianum, » id est, unius diei vel unius temporis. Quartum vitium est immoderata voracitas. Sunt enim aliqui, qui tantum volunt consumere uno die, quod sufficeret pluribus diebus, et isti petunt non panem quotidianum, sed decem dierum : et ex hoc quod nimis expendunt, contingit quod omnia consumunt. *Prov.*, XXIII : « Vacantes potibus, et dantes symbola, consumentur. » *Eccles.*, XIX : « Operarius ebriosus non locupletabitur. » Quintum vitium est ingratitudo. Nam cum aliquis ex divitiis superbit, et non recognoscit à Deo ea quæ habet, hoc est valde malum; quia omnia quæ habemus, sive spiritualia, sive temporalia, à Deo sunt. I. *Paralip.*, XXIX : « Omnia tua sunt, quæ de manu tua accepimus. » Ideo ad removendum hoc vitium dicit : « Da nobis, et panem nostrum, » ut sciamus quod omnia nostra à Deo sunt. Sed de hoc habemus unum documentum : quia aliquando aliquis habet multas divitias, et ex eis nullam utilitatem consequitur, sed damnum spiri-

elles sont cause de sa perte tant spirituelle que temporelle. Il en est qui périrent à cause de leurs richesses. Il est écrit au livre de l'Ecclésiastique, ch. VI : « Il est un autre mal que j'ai vu sous le soleil, et il est fréquent parmi les hommes, l'homme à qui Dieu a donné des richesses, des honneurs et des biens, et à l'ame duquel il ne manque rien de ce qu'elle désire, Dieu ne lui a pas accordé le pouvoir d'en jouir, mais un homme étranger le dévorera ; » il est encore dit, ch. V : « Les richesses sont le malheur de celui qui les a amassées. » Nous devons donc demander que nos richesses nous soient utiles, et c'est ce que nous faisons, lorsque nous disons : « Donnez-nous notre pain ; » c'est-à-dire, faites que nos richesses nous soient utiles. Saint Jean dit, ch. XX : « Son pain se changera dans son sein au fiel concentré de l'aspic ; il vomira les richesses qu'il a dévorées, et Dieu les arrachera de son ventre. »

Les biens de la terre sont encore cause d'un autre péché, c'est la sollicitude inutile. Il en est qui sollicitent aujourd'hui des choses temporelles qui ne seront que pour un an. Ceux qui les possèdent sont sans repos. Il est dit dans saint Matthieu, chap. VI : « Soyez sans inquiétude, ne dites pas, que mangerons-nous, etc... » Le Seigneur, pour cette raison, nous apprend à demander qu'on nous donne notre pain d'aujourd'hui, c'est-à-dire les choses qui nous sont nécessaires pour le temps présent. On y trouve, à la vérité, deux espèces de pains, à savoir le pain sacramentel et le Verbe de Dieu. Nous demandons donc notre pain sacramentel qui, chaque jour, est fait dans l'Eglise, afin que, comme nous le recevons dans le sacrement, de même il nous soit donné pour notre salut. Saint Jean dit, chap. VI : « Je suis le pain vivant descendu du ciel. » Il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, ch. XI : « Celui qui boit et mange indignement, boit et mange son jugement. »

---

tuale et temporale. Nam aliqui propter divitias perierunt. *Eccles.*, VI : « Est et aliud malum quod vidi sub sole, et quidem frequens apud homines. Vir cui dedit Deus divitias, et substantiam, et honorem, et nihil deest animæ suæ ex omnibus quæ desiderat, nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo extraneus vorabit illud. » Item, *Eccles.*, V : « Divitiæ congregatæ in malum domini sui. » Debemus ergo petere ut divitiæ nostræ sint nobis ad utilitatem, et hoc petimus cum dicimus : « Panem nostrum da nobis, » id est, fac divitias nobis utiles. *Joan.*, XX : « Panis ejus in utero illius vertetur in fel aspidum intrinsecus. » Divitias quas devoravit, evomet ; et de ventre illius extrahet eas Deus. » Aliud vitium est in rebus mundi, scilicet superflua sollicitudo. Nam aliqui sunt qui hodie sollicitantur de rebus temporalibus, quæ erunt usque ad unum annum. Et qui hoc habent, nunquam quiescunt. *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse dicentes : Quid manducabimus, etc. » Et ideo Dominus docet nos petere, quod hodie detur nobis panis noster, id est, ea quæ sunt nobis necessaria ad præsens tempus. Invenitur quidem alius duplex panis, scilicet sacramentalis, et panis verbi Dei. Petimus ergo panem nostrum sacramentalem, qui quotidie in Ecclesia conficitur, ut sicut illud accipimus in sacramento, ita detur nobis ad salutem. *Joan.*, VI : « Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi. » I. *ad Cor.*, XI : « Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit. »

Il est encore un autre pain, qui est la parole de Dieu. Saint Matthieu dit, ch. IV : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole procédant de la bouche de Dieu. » Nous demandons donc qu'il nous donne notre pain, c'est-à-dire sa parole ; mais c'est ce qui procure à l'homme la béatitude, laquelle béatitude est la faim de la justice ; car quand on possède les biens spirituels, on les désire avec plus d'ardeur, et c'est de ce désir que vient la faim, et de la faim la satiété de la vie éternelle.

CHAPITRE IX.

Cinquième demande.

« Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » On trouve quelques hommes qui, avec une grande sagesse et une grande force, n'accomplissent pas avec sagesse ce qu'ils font, ni ne conduisent à bonne fin ce qu'ils se proposent, parce qu'ils ont trop de confiance dans leur propre force. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XX : « Les conseils doivent fortifier leurs pensées. » Mais il faut remarquer que l'Esprit qui donne la force donne aussi le conseil ; car tout bon conseil, touchant le salut des hommes, vient de l'Esprit saint. Mais le conseil est nécessaire à l'homme, quand il est dans les tribulations, comme celui du médecin l'est à quelqu'un lorsqu'il est malade. C'est pour cela que quand l'homme est spirituellement malade par le péché, il doit, pour se guérir, demander conseil. Mais ces paroles de Daniel, ch. IV : « Que mon conseil vous soit agréable, ô roi ! rachetez vos péchés par l'aumône, » lui indiquent le conseil qu'exige le péché. L'aumône et la miséricorde sont donc un excellent conseil contre les péchés, et c'est pourquoi l'Esprit saint apprend aux pécheurs à demander et prier : « Pardonnez-nous nos offenses. » Ce que nous enlevons à Dieu de son

---

Item, alius panis est verbum Dei. *Matth.*, IV : « Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. » Petimus ergo ut det nobis panem, id est, verbum suum : ex hoc autem provenit homini beatitudo, quæ est fames justitiæ. Nam postquam spiritualia habentur, magis desiderantur, et ex hoc desiderio provenit fames, et ex fame satietas vitæ æternæ.

CAPUT IX.

Quinta petitio.

« Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. » Inveniuntur aliqui magnæ sapientiæ et fortitudinis, et quia nimis confidunt de virtute sua, non agunt sapienter quæ agunt, nec perducunt quod intendunt ad complementum. *Proverb.*, XX : « Cogitationes consiliis roborantur. » Sed notandum quod Spiritus sanctus qui dat fortitudinem, dat etiam consilium. Nam omne bonum consilium de salute hominum est à Spiritu sancto. Tunc autem consilium est homini necessarium, quando est in tribulatione, sicut consilium medicorum cum aliquis infirmatur. Unde et homo cum spiritualiter infirmetur per peccatum, debet quærere consilium ut sanetur. Consilium autem peccatori necessarium ostenditur, *Dan.*, IV, cum dicitur : « Consilium meum placeat tibi, rex. Peccata tua eleemosynis redime. » Optimum ergo consilium contra peccata est eleemosyna et misericordia, et ideo Spiritus sanctus docet peccatores petere et orare : « Dimitte nobis debita nostra. »

droit, nous le lui devons; mais le droit de Dieu est que nous fassions sa volonté, de préférence à la nôtre. Nous dérogeons donc au droit de Dieu, lorsque nous préférons notre volonté à la sienne, et c'est là le péché. Les péchés sont donc nos dettes. Le Saint-Esprit nous donne donc le conseil de demander à Dieu le pardon de nos péchés, et c'est ce qui nous fait dire : « Pardonnez-nous nos offenses. » Nous pouvons, sur ces paroles, considérer trois choses.

La première, c'est la raison pour laquelle on fait cette demande, la seconde, comment elle est remplie, la troisième, ce qu'il faut de notre part pour qu'elle le soit. Il nous importe de savoir, quant à la première, que, de cette demande, nous pouvons recueillir deux choses qui, dans cette vie, sont nécessaires à l'homme. La première, c'est que, pendant sa vie, l'homme doit toujours être dans la crainte et pratiquer l'humilité. Il y eut, en effet, des hommes assez présomptueux pour dire que l'homme ici-bas pouvoit vivre de manière à éviter par lui-même le péché. Mais c'est une chose qui n'a été donnée à personne, si ce n'est à Jésus-Christ, qui eut le Saint-Esprit sans mesure, et à la bienheureuse Vierge qui fut pleine de grace, qui ne fut souillée d'aucun péché, et de laquelle Vierge, comme dit saint Augustin, il ne doit être fait nulle mention quand on traite du péché. Pour les autres saints, il n'a été accordé à aucun de n'être pas coupable au moins de quelque péché véniel. Saint Jean dit dans sa première Epître, ch. I[er] : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons, et la vérité n'est pas en nous, » et cette demande le prouve aussi. Il est constant, en effet, qu'il convient à tous les saints et à tous les hommes de dire la prière Notre Père, dans laquelle sont ces paroles : « Pardonnez-nous nos offenses; » donc tous reconnoissent qu'ils sont pécheurs ou débiteurs. Si donc vous êtes pécheurs, vous devez craindre et vous humilier.

Debemus autem Deo illud quod auferimus de jure suo : jus autem Dei est ut faciamus voluntatem suam, præferendo eam voluntati nostræ. Auferimus ergo Deo jus suum, cum præferimus voluntatem nostram voluntati suæ, et hoc est peccatum. Peccata ergo sunt debita nostra. Est ergo consilium Spiritus sancti, ut petamus à Deo veniam peccatorum; et ideo dicimus : « Dimitte nobis debita nostra. » Possumus autem in his verbis tria considerare. Primum est, quare fit hæc petitio; secundum, quomodo impleatur; tertium est, quid requiritur ex parte nostra ut impleatur. Circa primum sciendum, quod ex hac petitione possumus duo colligere, quæ necessaria sunt hominibus in vita ista. Unum est, quod homo semper sit in timore et humilitate. Aliqui enim fuerunt ita præsumptuosi, qui dicerent quod homo poterat vivere in mundo isto, ita quod ex se poterat vitare peccata. Sed hoc nulli datum est, nisi soli Christo, qui habuit spiritum non ad mensuram, et beatæ Virgini, quæ fuit plena gratiæ, in qua nullum peccatum fuit, sicut dicit Augustinus, de qua scilicet virgine, cum de peccatis agitur, nullam volo fieri mentionem. Sed de aliis sanctis nulli concessum est quin ad minus veniale peccatum incurreret. I. *Joan.*, I : « Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est; » et hoc etiam probatur per petitionem istam. Constat enim quod omnibus sanctis et hominibus convenit dicere : Pater noster, in quo dicitur : « Dimitte nobis debita nostra; » ergo

La seconde, c'est qu'il nous faut toujours vivre dans l'espérance, parce que, bien que nous soyons pécheurs, nous ne devons pas désespérer, de crainte que le désespoir ne nous conduise à des péchés plus grands et plus divers ; ainsi que le dit l'Apôtre dans son Epître aux Ephésiens, ch. IV : « Qui désespérant, se livrent à l'impudicité, etc. » Donc il nous est souverainement utile de toujours espérer ; car, quelque grand pécheur que l'homme soit, il doit espérer que, s'il est parfaitement contrit et changé, Dieu lui pardonnera. Mais quand nous demandons, « pardonnez-nous nos offenses, » cette espérance est affermie en nous. Les Novatiens détruisent cette espérance, eux qui enseignèrent que ceux qui pèchent après le baptême n'obtiennent jamais miséricorde. Mais cette assertion est fausse, si Jésus-Christ a dit vrai, lorsqu'il a dit : « Parce que vous m'avez prié, je vous ai remis toute votre dette, » saint Matthieu, XVIII. En quelque jour que vous demandiez miséricorde, vous pourrez l'obtenir, si vous y joignez le repentir. De cette demande donc viennent la crainte et l'espérance, parce que tous les pécheurs contrits et qui confessent leurs fautes en obtiendront miséricorde ; donc cette demande a été nécessaire.

Il nous importe de savoir, sur le second point, que le péché contient deux choses, savoir la faute qui offense Dieu, et la peine qui est due à la faute : quant à la faute, elle est remise par la contrition qui est jointe au propos de se confesser et de satisfaire. Il est écrit, Psaume XXXI : « Je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur ; et vous, vous avez remis l'impiété de mon péché. » Il ne faut donc pas désespérer, parce qu'il suffit, pour obtenir la rémission du péché, de la contrition jointe à la résolution de se confesser et de satisfaire. Mais quelqu'un dira peut-être, à quoi est bon le prêtre, puisque le

---

omnes recognoscunt et confitentur se peccatores vel debitores. Si ergo peccatores, debes timere et humiliari. Aliud est, quod semper vivimus in spe, quia licet simus peccatores, non debemus desperare, ne desperatio ducat nos ad majora et diversa peccata, sicut dicit Apostolus, *ad Ephes.*, IV : « Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, etc. » Ergo multum est utile quod semper speremus, quia quantumcumque homo sit peccator, debet sperare quod Deus, si perfecte conteratur et convertatur, dimittit ei. Hæc autem spes firmatur in nobis cum petimus : « Dimitte nobis debita nostra. » Sed hanc spem abstulerunt Novatiani, qui dixerunt quod qui semel peccabant post baptismum, nunquam consequebantur misericordiam. Hoc autem non est verum, si verum dixit Christus dicendo : « Omne debitum dimisi tibi, quoniam rogasti me, » *Matth.*, XVIII. In quacumque ergo die petes, poteris consequi misericordiam, si roges cum pœnitudine peccati. Sic igitur ex hac petitione consurgit timor et spes, quia omnes peccatores contriti et confitentes misericordiam consequuntur, et ideo necessaria fuit hæc petitio. Circa secundum sciendum est, quod in peccato sunt duo, scilicet culpa qua offenditur Deus, et pœna quæ debetur pro culpa ; sed culpa remittitur in contritione, quæ est cum proposito confitendi et satisfaciendi. *Psalm.* XXXVI : « Dixi : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino ; et tu remisisti impietatem peccati mei. » Non est igitur desperandum, ex quo ad remissionem culpæ sufficit contritio cum proposito confitendi. Sed forte quis dicet : Ex quo dimittitur peccatum in contritione, ad quid necessarius est sacerdos ?

péché est remis par la contrition? A cela on répond que Dieu, par la contrition, remet la coulpe, et que la peine éternelle est changée en une peine temporelle, d'où celui qui mourroit sans confession, ne l'ayant toutefois pas méprisée, mais ayant été prévenu, iroit dans le purgatoire, dont le châtiment, suivant saint Augustin, est extrême. Quand donc vous vous confessez, le prêtre vous absout de cette peine par le pouvoir des clefs auquel vous vous soumettez par la confession. Et c'est pour cela que Jésus-Christ a dit aux apôtres, saint Jean, chapitre XX : « Recevez le Saint-Esprit, ceux à qui vous remettrez les péchés, etc. » Il arrive de là que, quand quelqu'un se confesse une fois, il lui est remis une partie de cette peine; il en est ainsi quand il se confesse de nouveau, et il peut se faire qu'il se confesse assez souvent pour qu'elle lui soit remise tout entière. Mais les successeurs des apôtres trouvèrent un autre moyen de remettre cette peine; c'est le bienfait des indulgences, lesquelles servent à celui qui est en charité, autant qu'elles sont exprimées et expliquées. Mais que le Pape puisse le faire, c'est une chose assez évidente. Il est un grand nombre de saints qui firent une infinité de bonnes œuvres, et qui ne péchèrent pas du moins mortellement, et ces bonnes œuvres, ils les firent au profit de l'Eglise. Les mérites de Jésus-Christ et de la bienheureuse Vierge sont comme dans un trésor; de là le souverain Pontife et ceux à qui il en a confié le soin peuvent les dispenser où il en est besoin. Ainsi donc les péchés sont remis non-seulement quant à la coulpe par la contrition, mais encore quant à la peine par la confession et les indulgences.

Il importe de savoir, sur le troisième point, qu'il est requis, de notre part, que nous pardonnions à notre prochain les offenses qu'il nous a faites; d'où il est dit : « Comme nous pardonnons à ceux qui

---

Ad hoc dicendum est, quod Deus in contritione dimittit culpam, et pœna æterna commutatur in temporalem, sed nihilominus manet adhuc obligatus ad pœnam temporalem : unde si decederet sine confessione, non contempta tamen, sed præventa, iret ad purgatorium, cujus pœna, sicut dicit Augustinus, est maxima. Quando ergo confiteris, sacerdos absolvit te de hac pœna in clavium virtute, cui te subjeceris in confessione. Et ideo dixit Christus Apostolis, *Joan.*, XX : « Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, etc. » Unde quando semel confitetur quis, dimittitur ei aliquid de pœna hujusmodi, et similiter quando iterum confitetur, et posset toties confiteri, quod tota sibi dimitteretur. Invenerunt autem successores Apostolorum alium modum remissionis hujus pœnæ, scilicet beneficia indulgentiarum, quæ existenti in charitate tantum valent, quantum sonant et quantum pronuntiantur. Quod autem Papa hoc possit, satis patet. Nam multi sancti multa bona fecerunt, et tamen isti non peccaverunt ad minus mortaliter, et hæc bona fecerunt in utilitatem Ecclesiæ. Similiter meritum Christi et beatæ Virginis sunt sicut in thesauro, unde summus Pontifex, et illi quibus ipse committit, possunt hujusmodi merita ubi necesse est, dispensare. Sic ergo dimittuntur peccata non solum quantum ad culpam in contritione, sed etiam quantum ad pœnam in confessione, et per indulgentias. Circa tertium sciendum, quod ex parte nostra requiritur, ut nos dimittamus proximis nostris offensas factas nobis, unde dicitur : « Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, » aliter Deus non dimitteret nobis.

nous ont offensés ;» autrement Dieu ne nous pardonneroit pas. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. XXVIII : « L'homme conserve la colère envers l'homme, et il demande à Dieu pardon? » Saint Luc dit, chap. VI : « Pardonnez et il vous sera pardonné. » On pose donc seulement la condition dans cette demande, quand on dit : « Comme nous pardonnons, » etc. Si donc vous ne pardonnez pas, il ne vous sera pas pardonné. Mais vous pourriez dire : Pour moi, je dirai les premières paroles, savoir, pardonnez-nous, et je tairai les autres, savoir, comme nous pardonnons, etc. Donc vous cherchez à tromper Jésus-Christ. Mais vous ne sauriez le faire, car Jésus-Christ, qui a composé cette prière, se la rappelle parfaitement, ce qui fait qu'il est impossible de le tromper. Si donc vous le dites de bouche, faites-le de cœur. Mais on demande si celui qui ne se propose pas de pardonner à son prochain, doit dire, comme nous pardonnons, etc. Il semble que, non parce qu'il ment, il faut dire qu'il ne ment pas, parce qu'il ne prie pas en son nom, mais au nom de l'Eglise, qui ne peut pas se tromper, et c'est pour cela que la demande est faite au pluriel.

Il importe aussi de savoir qu'il y a deux manières de pardonner. L'une, c'est celle des parfaits, fait que celui qui est offensé fait les avances à celui qui l'a offensé. Il est écrit, Ps. XXXIII : « Cherchez la paix. » L'autre, qui est commune à tous, à laquelle tous sont tenus, consiste à pardonner à celui qui demande grace. Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. XXVIII : « Pardonnez à votre prochain qui vous fait du mal, et alors quand vous prierez, vos péchés vous seront remis. » Il suit de là une autre béatitude : « Bienheureux les miséricordieux. » La miséricorde, en effet, nous fait avoir compassion du prochain.

Eccli., XXVIII : « Homo homini servat iram, et à Deo quærit medelam. » *Luc.*, VI : « Dimittite, et dimittemini ; » et ideo solummodo in ista petitione ponitur conditio cum dicitur : « Sicut et nos dimittimus, etc. » Si ergo non dimittis, non dimittetur tibi. Sed posses dicere : Ego dicam præcedentia, scilicet dimitte nobis, sed scilicet sicut et nos, etc, tacebo. Ergo Christum decipere quæris? sed certe non decipis. Nam Christus qui hanc orationem fecit, bene recordatur ejus, unde non potest decipi. Ergo si dicis ore, adimpleas corde. Sed quæritur utrum ille qui non proponit dimittere proximo suo, debeat dicere : « Sicut et nos dimittimus, etc. » Videtur quod non, quia mentitur. Dicendum quod non mentitur, quia non orat in persona sua, sed Ecclesiæ, quæ non decipitur, et ideo ponitur ipsa petitio in plurali. Sed sciendum quod duobus modis dimittitur. Unus est perfectorum, ut scilicet offensus requirat offendentem. *Ps.* XXXIII : « Inquire pacem. » Alius est communiter omnium, ad quem tenentur omnes, ut scilicet petenti veniam tribuat. *Eccl.*, XXVIII : « Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur. » Ex hoc sequitur alia beatitudo : « Beati misericordes. » Misericordia enim facit nos misereri proximo nostro.

CHAPITRE X.

Sixième demande.

« Ne nous laissez pas succomber à la tentation. » Il en est qui, bien qu'ils aient péché, désirent cependant le pardon de leurs fautes, ce qui fait qu'ils se confessent et font pénitence; mais toutefois ils n'apportent pas tout le soin nécessaire pour ne pas retomber dans le péché. Il ne convient pas, en effet, à savoir, que quelqu'un, d'un côté, pleure quand il fait pénitence, et que, d'un autre côté, il multiplie en péchant les causes de ses larmes. C'est pour cela qu'il est dit dans Isaïe, ch. I : « Purifiez-vous et soyez exempts de souillures, etc. » C'est ce qui fait, comme on l'a dit plus haut, que Jésus-Christ nous a enseigné, dans la demande précédente, à demander pardon de nos péchés. Mais dans celle-ci, il nous enseigne à demander le pouvoir de les éviter, à savoir, que nous ne soyons pas induits en tentation, laquelle tentation nous fait tomber dans le péché; il nous l'apprend, lorsqu'il dit : « Ne nous induisez pas en tentation, etc. » Sur ce point, on peut rechercher trois choses.

Premièrement, ce que c'est que la tentation; secondement, de quelle manière et par qui l'homme est tenté; troisièmement, comment il en est délivré. A l'égard du premier point, il est nécessaire de savoir que tenter n'est autre chose qu'expérimenter, éprouver; ce qui fait que tenter l'homme n'est autre chose qu'éprouver sa vertu. Mais la vertu de l'homme peut être expérimentée, éprouvée de deux manières, ce qui fait que deux choses sont nécessaires à la vertu de l'homme. L'une consiste à bien faire; à savoir, que l'homme fasse bien ce qu'il fait; l'autre, à éviter le mal. Il est écrit, Psaume XXXIII : « Evitez le mal et faites le bien, etc. » La vertu de l'homme est donc quelquefois éprouvée par rapport au bien qu'il fait, et elle l'est aussi

---

CAPUT X.

Sexta petitio.

« Et ne nos inducas in tentationem. » Sunt aliqui qui licet peccaverint, tamen desiderant veniam consequi de peccatis, unde et confitentur et pœnitent, sed tamen non adhibent totum studium quod deberent, ut iterato in peccata non ruant. Quod quidem non est conveniens, ut scilicet ex una parte ploret quis peccata, dum pœnitet, ex alia unde ploret, accumulet dum peccat. Et propter hoc dicitur *Isai.*, I : « Lavamini, mundi estote, etc. » Et ideo sicut supra dictum est, Christus in præcedenti docuit nos petere veniam peccatorum. In hac vero docet nos petere, ut possimus vitare peccata, ut scilicet non inducamur in tentationem, per quam labamur in peccatis, cum dixit : « Et ne nos inducas, etc. » Circa quod tria quæruntur. Primo, quid sit tentatio; secundo, qualiter homo tentatur, et à quo; tertio vero, quomodo liberatur in tentatione. Circa primum sciendum est, quod tentare nihil aliud est quam experiri seu probare, unde tentare hominem est probare virtutem ejus. Experitur autem, seu probatur virtus hominis dupliciter, secundum quod duo exigit hominis virtus. Unum pertinet ad bene operandum, scilicet quod bene operetur; aliud est, quod caveat à malo. *Psalm.* XXXIII : « Declina à malo, et fac bonum, etc. » Probatur ergo virtus hominis quandoque quantum ad hoc quod bene facit, quandoque vero quantum ad hoc quod cessat à

quand il s'éloigne du mal. Sur le premier point, l'homme est éprouvé, pour savoir s'il est prompt à faire le bien, comme à jeûner et autres choses de ce genre. Si vous êtes trouvé prompt à faire le bien, alors votre vertu est grande; Dieu, quelquefois, se sert de ce moyen pour éprouver l'homme que sa vertu dérobe aux regards, afin que tous le connoissent et qu'ils servent à tous d'exemple. Dieu tenta de cette sorte Abraham, ainsi que Job. Genèse, ch. XXII. C'est pour cette raison que Dieu, souvent, envoie des tribulations aux justes, afin que pendant qu'ils les supportent avec résignation, la vertu brille et s'accroisse en eux. Il est écrit au Deutéronome, chap. XIII : « Le Seigneur votre Dieu vous tente, afin que tout le monde sache si vous l'aimez oui ou non. »

La vertu de l'homme, pour ce qui est du second point, est éprouvée par l'induction au mal; s'il résiste avec force et qu'il ne consente pas, alors sa vertu est grande; mais s'il succombe à la tentation, sa vertu alors est nulle. Dieu ne tente jamais ainsi personne, parce que, comme dit saint Jacques, ch. I : « Dieu ne tente pas les méchants, etc. » Le diable, le monde, la chair, voilà les tentateurs de l'homme. La chair le tente de deux manières : premièrement, parce qu'elle le porte au mal. La chair, en effet, cherche toujours ses plaisirs, qui sont les plaisirs charnels, lesquels souvent entraînent le péché. Celui qui se plaît dans les délectations charnelles néglige les choses spirituelles. Saint Jacques dit, ch. I : « Chacun est tenté par sa concupiscence. »

Elle tente, secondement, en nous éloignant du bien. L'esprit, autant qu'il dépend de lui, se délecte dans les biens spirituels, mais la chair, l'appesantissant, l'entrave. Il est écrit au livre de la Sagesse, ch. IX : « La chair qui est corrompue appesantit l'ame. » Saint Paul, Epître aux Romains, ch. VII, dit : « Je prends plaisir dans la loi de

---

malo. Quantum ad primum probatur homo utrum inveniatur promptus ad bonum, ut ad jejunandum et hujusmodi. Tunc enim est virtus tua magna, quando promptus inveniris ad bonum : et hoc modo Deus probat aliquando hominem, quod lateat eum virtus hominis, sed ut eam omnes cognoscant, et detur omnibus in exemplum. Sic tentavit Deus Abraham, *Genes.*, XXII, et Job. Et ideo Deus sæpe immittit tribulationes justis, ut dum patienter sustinent, appareat virtus eorum, et in virtute proficiant. *Deuter.*, XIII : « Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum, an non. » Sic ergo Deus tentat provocando ad bonum. Quantum ad secundum, probatur virtus hominis per inductionem ad malum; et si bene resistit, et non consentit, tunc virtus hominis magna est : si vero homo succumbit tentationi, tunc virtus hominis nulla est. Hoc autem modo nullus tentatur à Deo, quia sicut dicitur *Jac.*, I : « Deus intentator malorum est, etc. » Sed tentatur homo à propria carne, à diabolo et à mundo. A carne dupliciter. Primo, quia caro instigat ad malum. Caro enim semper quærit delectationes suas, scilicet carnales, in quibus est sæpe peccatum. Qui enim immoratur delectationibus carnalibus, negligit spiritualia. *Jac.*, I : « Unusquisque tentatur à concupiscentia sua. » Secundo, tentat caro retrahendo à bono. Nam spiritus quantum est de se, semper delectaretur in spiritualibus bonis, sed caro aggravans impedit spiritum. *Sap.*, IX : « Corpus quod cor-

Dieu suivant l'homme intérieur, mais je vois dans ma chair une autre loi qui répugne à celle de mon esprit, et qui me tient captif dans la loi du péché, qui est celle de ma chair. » Pour cette tentation, qui est celle de la chair, elle est très-grave, parce que notre ennemi, c'est-à-dire notre chair, ne fait qu'un avec nous, et, comme le dit Boèce, « il n'y a pas de peste plus nuisible qu'un ennemi familier, » il faut donc veiller contre elle. Saint Matthieu dit, ch. XXVI : « Veillez et priez pour ne pas être tenté. »

Le diable quelquefois aussi tente, car, quand la chair est matée, il s'élève un autre ennemi, et c'est le diable contre lequel il nous faut lutter avec plus de force. L'Apôtre dit, Epître aux Ephésiens, chap. VI : « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les puissances et les pouvoirs, etc. » C'est pour cela qu'il est distinctement appelé le tentateur. Il est écrit, première Epître aux Thessaloniciens, ch. III : De peur que le tentateur ne vous tente, etc.» Il procède dans ses tentations avec la plus profonde ruse. Semblable à un général habile qui assiége un camp, il examine les côtés faibles de celui qu'il veut combattre, et c'est par le côté le plus faible de l'homme qu'il l'attaque. Et pour cela, il tente l'homme sur les vices auxquels, après avoir dompté la chair, il est le plus enclin, tel que la colère et les autres vices de l'esprit. Saint Pierre dit dans sa première Epître, ch. V : « Le diable, votre ennemi, semblable à un lion rugissant, rôde, cherchant qui il dévorera. » Le diable, quand il tente, fait deux choses, il ne propose pas d'abord à celui qu'il tente un mal apparent, mais bien quelque chose qui ait l'apparence du bien, afin qu'au moins dans le principe, par là, il l'éloigne un peu de son propos le plus ferme, parce que plus tard il le conduit plus facilement au péché, dès qu'il l'en a tant soit peu détourné. L'Apôtre, dans sa dernière

rumpitur, aggravat animam. » *Rom.*, VII : « Condelector legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. » Sed hæc tentatio, scilicet carnis, est valde gravis, quia inimicus noster, scilicet caro, conjunctus est nobis, et sicut dicit Boetius, « nulla pestis efficacior est ad nocendum, quam familiaris inimicus, » et ideo contra eam vigilandum est. *Matth.*, XXVI : « Vigilate et orate, ne intretis in tentationem. » Diabolus fortasse tentat. Nam postquam conculcatur caro, insurgit alius scilicet diabolus, contra quem est nobis magna colluctatio. Apostolus, *Ephes.*, VI : « Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, etc. » Unde et signanter dicitur tentator. I. *Thess.*, III : « Ne forte tentaverit vos is qui tentat, etc. » In tentatione autem sua callidissime procedit. Ipse enim sicut bonus dux exercitus, qui obsidet aliquod castrum, considerat infirma ejus quæ impugnare vult, et ex illa parte : unde magis est homo debilis, tentat eum. Et ideo tentat de illis vitiis, ad quæ homines conculcata carne magis proni sunt, ut de ira, de superbia, et de aliis spiritualibus vitiis. I. *Pet.*, V : « Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret. » Facit autem duo diabolus dum tentat, quia non statim proponit illi quem tentat, malum aliquod apparens, sed aliquid quod habeat speciem boni, ut saltem in ipso principio per illud removeat eum aliquantulum à proposito suo principali, quia postmodum facilius inducit ipsum ad peccandum, quando illum vel modicum aver-

Epître aux Corinthiens, ch. XI, dit : « Satan lui-même se transforme en ange de lumière. » Ensuite, quand il l'a fait pécher, il l'enlace tellement, qu'il ne lui permet pas de sortir du péché. Il est dit dans Job, ch. XL : « Les nerfs de cette partie qui sert à la conservation de l'espèce, sont entrelacés l'un dans l'autre. » Ainsi donc le diable fait deux choses, parce qu'il trompe et qu'il retient dans le péché sa victime.

Le monde tente de deux manières. Premièrement, par le désir trop grand et immodéré des biens temporels. L'Apôtre dit, première Epître à Timothée, ch. VI : « La cupidité est la source de tous les maux. » Il tente, en second lieu, par les persécutions et par la frayeur que causent les tyrans. Job dit, ch. XXXVII : « Nous aussi, nous sommes enveloppés de ténèbres. » L'Apôtre dit, Epître à Timothée, ch. III : « Tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ, souffriront persécution. » Il est dit dans saint Matthieu, ch. X : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps. » Ainsi donc, on sait ce que c'est que la tentation, comment et par qui l'homme est tenté : il nous reste à voir comment l'homme est délivré de la tentation.

Il importe de savoir, sur ce point, que Jésus-Christ nous enseigne à prier, non point afin que nous soyons tentés, mais bien pour que nous ne soyons point induits en tentation. Si l'homme triomphe, en effet, de la tentation, il est digne de la couronne; et c'est ce qui fait dire à saint Jacques, ch. I : « Mes frères, faites toute votre joie des diverses tentations qui vous arrivent. » Il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. II : « Mon fils, vous donnant au service de Dieu, préparez votre ame à la tentation. » Saint Jacques dit encore, ch. I : « Bienheureux l'homme qui souffre tentation, parce que, lorsqu'il aura été éprouvé, il recevra la couronne de vie, » et, pour cela, il nous enseigne à demander de ne pas succomber à la tentation par le consentement. L'Apôtre dit, première Epître aux Corinthiens, ch. X : « Que

---

tit. Apostolus, II. *ad Cor.*, XI : « Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis. » Deinde postquam induxit eum ad peccandum, sic alligat eum, ut non permittat eum à peccatis resurgere. *Job*, XL : « Nervi testiculorum ejus perplexi sunt. » Sic ergo duo facit diabolus : quia decipit, et deceptum detinet in peccato. Sed mundus dupliciter tentat. Primo, per nimium et immoderatum desiderium rerum temporalium. Apostolus, I. *Timoth.*, VI : « Radix omnium malorum est cupiditas. » Secundo, per persecutores et tyrannos terrendo. *Job*, XXXVII : « Nos quoque involvimur tenebris. » II. *Timoth.*, III : « Omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur. » *Matth.*, X : « Nolite timere eos qui occidunt corpus. » Sic ergo patet, quid est tentatio, et qualiter tentatur homo, et à quo. Sequitur videre qualiter homo liberatur. Circa quod sciendum est, quod Christus docet nos rogare non ut tentemur, sed ut non inducamur in tentationem. Nam si homo vincit tentationem, meretur coronam, et ideo dicitur *Jac.*, I : « Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis. » *Eccles.*, II : « Fili, accedens ad servitutem Dei, præpara animam tuam ad tentationem. » Item, *Jac.*, I : « Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ; » et ideo docet petere ut non inducamur in tentationem per consensum. I. *ad Cor.*, X :

nulle tentation ne vous attaque, si ce n'est la tentation humaine; » être tenté est en effet le propre de l'homme, mais consentir à la tentation est celui du démon. Mais est-ce que Dieu, parce qu'il dit « et ne nous laissez pas succomber à la tentation, » nous conduit au mal? Je dis qu'il est dit de Dieu qu'il conduit au mal, parce qu'il le permet; à savoir, en tant qu'il retire à l'homme sa grace à cause d'un grand nombre de péchés, et que, dès qu'elle lui a été enlevée, cet homme tombe dans le péché; et c'est pour cela que nous chantons dans le Psaume LXX : « Lorsque ma force viendra à me faire défaut, ne m'abandonnez pas, Seigneur. » Mais il gouverne l'homme par la ferveur de la charité, de peur qu'il ne succombe à la tentation, parce que la charité, quelque foible qu'elle soit, peut résister au péché, quel qu'il soit. On lit dans le Cantique des Cantiques, ch. VIII : « Les grandes eaux ne purent pas éteindre la charité; » il y est encore dit : « C'est par la lumière de l'intelligence qu'il nous apprend ce que nous avons à faire; » parce que, comme le dit le Philosophe, *quiconque pèche est ignorant*. Il est écrit, Psaume XXXI : « Je vous donnerai l'intelligence et je vous instruirai. » C'est ce que demandoit David, quand il disoit : « Donnez à mes yeux la lumière, de peur que je ne m'endorme jamais dans la mort, et que mon ennemi ne dise au temps donné, j'ai prévalu contre lui. » Psaume XII. Mais c'est ce que nous procure le bienfait de l'intelligence. Et parce que quand nous ne consentons pas à la tentation nous gardons cette pureté de cœur, de laquelle parle saint Marc, ch. V : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu; » c'est ce qui nous fera parvenir à la vision de Dieu, à laquelle il lui plaise de nous conduire, etc....

« Tentatio vos non apprehendat nisi humana. » Nam tentari humanum est, sed consentire diabolicum est. Sed numquid Deus inducit ad malum, quia dicit : « Et ne nos inducas in tentationem. » Dico quod Deus dicitur inducere ad malum permittendo, in quantum scilicet propter multa peccata subtrahit homini gratiam suam, qua sublata homo labitur in peccatum, et ideo cantamus in *Psalm.* LXX : « Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine. » Regit autem hominem ne inducatur in tentationem per fervorem charitatis; quia quælibet charitas quantumcumque parva, potest resistere cuilibet peccato. *Cantic.*, VIII : « Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem. » Item, per lumen intellectus, quo instruit nos de agendis; quia, sicut dicit Philosophus, « omnis peccans est ignorans. » *Psalm.* XXXI : « Intellectum tibi dabo, et instruam te. » Hoc autem petebat David, qui dicebat : « Illumina oculos meos ne unquam obdormiam in morte, ne quando dicat inimicus meus, Prævalui adversus eum. » *Psalm.* XII. Hoc autem habemus per donum intellectus. Et quia cum non assentimus tentationi : servamur cor mundum, de quo *Marc.*, V : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; » ideo ex hoc pervenimus ad visionem Dei, ad quam nos perducat.

CHAPITRE XI.

Septième demande.

« Mais délivrez-nous du mal. » Le Seigneur nous a enseigné plus haut à demander pardon de nos péchés, et la manière d'éviter les tentations : ici, il nous apprend à demander d'être préservés du mal, et cette demande, qui est générale, s'entend de tous les maux, tels que, comme le dit saint Augustin, les péchés, les infirmités, les afflictions. Mais comme il a été parlé du péché et de la tentation, nous allons parler des autres maux, à savoir, des adversités et de toutes les afflictions de ce monde, dont Dieu nous délivre de quatre manières. Premièrement, en empêchant l'affliction de venir; mais ceci est rare, puisque, comme il est dit dans la dernière Epître à Timothée, ch. III : « Les saints sont affligés dans ce monde. » Tous ceux qui veulent vivre pieusement en Jésus-Christ souffriront persécution. Dieu cependant quelquefois accorde à quelques-uns de n'être pas affligés par le mal, à savoir, quand il sait qu'il ne pourroit pas résister; comme un médecin ne donne pas de remèdes violents à un malade foible. Il est dit au livre de l'Apocalypse, ch. III : « Je vous ai ouvert une porte que personne ne peut fermer, parce que vous avez peu de force. » Mais il y aura, dans la première, ceci de général, c'est que, comme le dit Job, ch. V : « Là, personne ne sera affligé. » Dans les tribulations de la vie présente, qui se divise en six âges, il vous délivrera, et, dans le septième, il ne permettra pas au mal de vous toucher. Il est dit dans l'Apocalypse, ch. VII : « Ils n'auront plus ni soif ni faim. »

Il délivre, secondement, des afflictions, quand, pendant ces mêmes afflictions, il nous console. Si Dieu, en effet, ne consoloit pas l'homme, il ne lui seroit pas possible de subsister. Il est écrit dans la

---

CAPUT XI.

Septima petitio.

« Sed libera nos à malo. » Supra docuit nos Dominus petere veniam peccatorum, et quomodo possumus vitare tentationes : hic vero docet petere præservationem à malis, et hæc petitio est generalis contra omnia mala, scilicet peccata, infirmitates et afflictiones, sicut dicit Augustinus. Sed quia de peccato et tentatione dictum est, dicendum est de aliis malis, scilicet adversitatibus et afflictionibus omnibus hujus mundi, à quibus Deus liberat quadrupliciter. Primo, ne superveniat afflictio; sed hoc raro contingit, quoniam sancti in mundo isto affliguntur; quia ut dicitur II. *ad Timoth.*, III : « Omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur. » Sed tamen alicui Deus concedit aliquando, ut non affligatur à malo, quando scilicet cognoscit eum impotentem, et non posse resistere : sicut medicus infirmo debili non dat violentas medicinas. *Apoc.*, III : « Ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere, quia modicam habet virtutem. » In prima autem erit generale hoc, quia nullus affligetur ibi. *Job*, V : In sex tribulationibus, scilicet præsentis vitæ, quæ per sex ætates distinguitur, liberabit te, in septima non tanget te malum. » *Apoc.*, VII : « Non esurient, neque sitient amplius. » Secundo, liberat quando in afflictionibus consolatur. Nam nisi Deus consolaretur, non posset homo subsistere. II. *Corinth.*, I : « Supra modum gravati

dernière Epître aux Corinthiens, ch. I : « Nous sommes accablés outre mesure, nous le sommes au-dessus de nos forces. » Il est dit dans la même Epître, ch. VII : « Le Dieu qui a consolé les humbles nous a aussi consolés. » Il est écrit, Psaume XCIII : « Vos consolations ont réjoui mon ame en proportion des douleurs qu'éprouvoit mon cœur. »

Il délivre, troisièmement, des afflictions, en donnant à ceux qui les éprouvent autant de biens qu'ils livrent de maux à l'oubli. Tobie dit, ch. III : « Après la tempête, vous ramenez le calme. » Si donc les afflictions et les tribulations de ce monde ne sont pas à craindre, c'est parce que facilement on peut les supporter, vu qu'elles sont de courte durée, et qu'elles sont mêlées de consolations. L'Apôtre dit, dans sa dernière Epître aux Corinthiens, ch. IV : « Car le moment si court, si léger des afflictions que nous souffrons en cette vie, produit en nous le poids éternel d'une souveraine et incomparable gloire; » parce que de celle-ci on parvient à la gloire.

Il en délivre, quatrièmement, parce que la tentation et la tribulation se changent en bien, c'est pour cela qu'il ne dit pas de la tribulation, mais du mal, parce que les tribulations sont la couronne des saints, et c'est ce qui les fait s'en réjouir. L'Apôtre dit, Epître aux Romains, ch. V : « Et non-seulement dans cette espérance, mais nous nous glorifions encore dans les afflictions, sachant que l'affliction produit la patience. » Tobie dit, ch. III : « Vous pardonnez les péchés au temps de la tribulation. » Dieu donc délivre l'homme du mal et des tribulations en les changeant en bien, ce qui est le signe d'une très-grande sagesse, car il est du sage d'ordonner le mal pour le bien; et cela se fait par la patience que l'on a dans les tribulations. Pour ce qui est des autres vertus, elles usent du bien, elles, mais la patience profite même du mal, et c'est ce qui fait qu'elle est seulement nécessaire dans les maux, c'est-à-dire dans l'adversité. Il est dit

---

sumus supra virtutem nostram. » II. *ad Corinth.*, VII : « Sed qui consolatur humiles, consolatus est nos Deus. » *Ps.* XCIII : « Secundum multitudinem dolorum meorum, in corde meo consolationes tuæ lætificaverunt animam meam. » Tertio, quia afflictis tot bona facit, quot tradunt mala oblivioni. *Tob.*, III : « Post tempestatem tranquillum facis. » Si ergo afflictiones et tribulationes hujus mundi non sunt timendæ, quia facile tolerantur et propter consolationem admixtam, et propter brevitatem. Apostolus, II. *ad Cor.*, IV : « Id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis, quia ex his pervenitur ad vitam æternam. » Quarto, quia tentatio et tribulatio convertitur in bonum, et ideo non dicit : Libera nos à tribulatione, sed à malo, quia tribulationes sunt sanctis ad coronam, et inde est quod gloriantur de tribulationibus. Apostolus, *Rom.*, V : « Non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur. » *Tob.*, III : « In tempore tribulationis peccata dimittis. » Liberat ergo Deus hominem à malo et tribulationibus, eas in bonum convertendo, quod est signum maximæ sapientiæ, quia sapientis est malum ordinare ad bonum, et hoc fit per patientiam quæ habetur in tribulationibus. Cæteræ vero virtutes bonis utuntur, sed patientia malis, et ideo solum in malis,

au livre des Proverbes, ch. XIX : « La patience de l'homme fait connoître sa doctrine; » et pour cela l'Esprit saint, par le don de sagesse, nous fait demander, et fait que, par ce moyen, nous parvenons à la béatitude à laquelle dispose la paix, parce que la patience nous la procure, et pendant la prospérité et pendant l'adversité. C'est ce qui fait appeler les pacifiques, enfants de Dieu, parce qu'ils lui sont semblables; parce que, comme rien ne peut nuire à Dieu, rien non plus ne peut leur nuire, ni la prospérité ni l'adversité; c'est pourquoi on dit : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les enfants de Dieu. » Le mot « Amen » est la confirmation de toutes ces demandes.

CHAPITRE XII.

Exposition sommaire de toute la prière.

« Notre Père. » Pour exposer sommairement cette prière, il importe de savoir que l'Oraison dominicale contient tout ce qui peut être l'objet de nos désirs, ainsi que tout ce que nous devons éviter. Mais parmi les choses désirables, celle-là l'est davantage que l'on aime plus, et cette chose-là, c'est Dieu; c'est ce qui fait que, premièrement, vous demandez sa gloire, lorsque vous dites : « que votre nom soit sanctifié. » Vous devez désirer de Dieu trois choses qui vous concernent. La première, c'est que vous parveniez à la vie éternelle; et c'est ce que vous demandez, quand vous dites : « que votre règne arrive. » La seconde, c'est que vous fassiez la volonté et la justice de Dieu, et vous le demandez, lorsque vous dites : « que votre volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel. » La troisième, c'est que vous ayez les choses nécessaires à la vie, et vous le demandez, lorsque vous dites : « donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » C'est de ces trois choses dont parle le Seigneur en saint Matthieu, ch. VI,

---

id est in adversitatibus est necessaria. *Proverb.*, XIX : « Doctrina viri per patientiam noscitur; » et ideo Spiritus sanctus per donum sapientiæ facit nos petere, et per hoc pervenimus ad beatitudinem ad quam ordinat pax, quia per patientiam pacem habemus, et in tempore prospero et adverso : et ideo pacifici dicuntur filii Dei, qua sunt similes Deo, quia sicut Deo nihil nocere potest, ita nec eis, quia nec prospera nec adversa; et ideo « beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. » Amen, est confirmatio universalis omnium petitionum.

CAPUT XII.

Compendiosa expositio totius orationis.

« Pater noster. » Ut in summa exponatur, sciendum est quod in oratione Dominica continentur omnia quæ desiderantur, et omnia quæ fugiuntur. Inter omnia autem desiderabilia illud plus desideratur, quod plus amatur, et hoc est Deus : et ideo primo petis gloriam Dei cum dicis : « Sanctificetur nomen tuum. » A Deo autem desideranda sunt tria, quæ pertinent ad te. Primum est, quod pervenias ad vitam æternam, et hoc petis cum dicis : « Adveniat regnum tuum. » Secundum est, quod facias voluntatem Dei et justitiam, et hoc petis cum dicis : « Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra. » Tertium est, ut habeas necessaria ad vitam, et hoc petis cum dicis : « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie; » et de his tribus dicit Dominus, *Matth.*, VI : « Primum quærite

lorsqu'il dit : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu, » voilà pour la première; « et sa justice, » voilà pour la seconde; « et toutes ces choses vous seront données par surcroît, » voilà pour la troisième.

Mais pour les choses que nous devons fuir et éviter, ce sont celles qui sont contraires au bien. Pour le bien que nous devons désirer, il est de quatre sortes, ainsi qu'il a été dit. Le premier, c'est la gloire de Dieu, et à celui-ci, aucun mal ne lui est contraire. Job dit, ch. XXXV : « Si vous péchez, quel mal lui ferez-vous? Si vous agissez selon la justice, que lui donnez-vous? » Car, et du mal, en tant qu'il le punit, et du bien, en tant qu'il le récompense, résulte la gloire de Dieu. Le second bien que nous devons désirer, c'est la vie éternellè, et le péché lui est opposé, parce que par le péché on la perd; c'est pourquoi nous disons qu'il faut l'éviter. « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons, etc.... » Le troisième, c'est la justice et les bonnes œuvres; et à ce bien est opposée la tentation, car elles s'opposent à ce que nous fassions le bien; c'est pour les éloigner que nous demandons : « ne nous laissez pas succomber à la tentation. » Le quatrième, ce sont les biens nécessaires, et à ce bien sont opposées les tribulations et les adversités; et c'est pour les alléger que nous demandons : « délivrez-nous du mal. » Amen.

Fin de l'explication de l'Oraison dominicale, par le docteur saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères prêcheurs.

L'abbé FOURNET.

---

regnum Dei, » quantum ad primum; « et justitiam ejus, » quantum ad secundum; « et hæc omnia adjicientur vobis, » quantum ad tertium. Illa autem quæ vitanda sunt et fugienda, sunt illa quæ contrariantur bono. Bonum autem quod primo desiderabile est, est quadruplex, ut dictum est. Et primum est gloria Dei, et huic nullum malum est contrarium. *Job*, XXXV : « Si peccaveris, quid ei nocebis? Si juste egeris, quid donabis ei? » Nam et de malo in quantum punit, et de bono in quantum remunerat, resultat gloria Dei. Secundum bonum est vita æterna, et huic contrariatur peccatum, quia per peccatum perditur : et ideo ad hoc removendum dicimus : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus, etc. » Tertium bonum est justitia, et bona opera, et huic contrariatur tentatio, quia tentationes impediunt nos à bono operando : ad hoc removendum petimus : « Et ne nos inducas in tentationem. » Quartum bonum sunt bona necessaria, et huic contrariantur adversitates et tribulationes : et ad hoc removendum petimus : « Sed libera nos à malo, Amen. »

Explicit expositio Orationis Dominicæ secundum S. Thomam de Aquino ordinis prædicatorum.

OPUSCULE VIII.

Très-pieuse exposition de la Salutation angélique, ou Ave Maria, du même docteur saint Thomas d'Aquin.

« Je vous salue, Marie, pleine de grace, le Seigneur est avec vous. » Cette salutation contient trois parties; l'ange a composé la première, qui est celle-ci : « Je vous salue, pleine de grace, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes. » La seconde est l'œuvre d'Elisabeth, mère de Jean-Baptiste; elle est renfermée dans ces paroles : « Béni le fruit de votre ventre. » L'Eglise a ajouté la troisième, qui ne contient que ce mot : « Marie. » L'ange n'a pas dit, en effet, Je vous salue, Marie, mais, « Je vous salue, pleine de grace. » Ce nom de Marie convient aux paroles de l'ange, comme nous allons le prouver par son interprétation. Il faut donc savoir, pour ce qui est de la première partie, qu'anciennement l'opposition des anges aux hommes étoit une chose très-importante; les hommes aussi tenoient pour un honneur souverain de les révérer. C'est pourquoi il est écrit, à la louange d'Abraham, qu'il a donné aux anges l'hospitalité, et qu'il leur a fait la révérence. Mais qu'un ange fît la révérence à un homme, c'est une chose inouïe, avant qu'il eût salué la bienheureuse Vierge, disant : « Je vous salue. » La raison pour laquelle, dans l'antiquité, l'ange ne révéroit pas l'homme, et que celui-ci révéroit l'ange, c'est parce que l'ange étoit plus grand que l'homme, et cela sous trois rapports.

OPUSCULUM VIII.

Incipit ejusdem devotissima expositio super Salutatione angelica, scilicet, Ave Maria.

« Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum. » In salutatione ista continentur tria. Unam partem fecit Angelus, scilicet : « Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus. » Aliam partem fecit Elisabeth, mater Joannis Baptistæ, scilicet : « Benedictus fructus ventris tui. » Tertiam partem addidit Ecclesia, scilicet Maria. Nam Angelus non dixit : Ave, Maria, sed : « Ave, gratia plena. » Et hoc nomen, scilicet Maria, secundum suam interpretationem convenit dictis Angeli, sicut patebit. Est ergo circa primum considerandum, quod antiquitus erat valde magnum, quod angeli apparerent hominibus; vel quod homines facerent eis reverentiam, habebant pro maxima laude. Unde et ad laudem Abrahæ scribitur, quod recepit angelos hospitio, quod exhibit eis reverentiam. Quod autem angelus faceret homini reverentiam, nunquam fuit auditum, nisi postquam salutavit beatam Virginem, reverenter dicens : Ave. Quod autem antiquitus non reverebatur hominem angelus, sed homo angelum, ratio est, quia angelus erat major homine, et hoc quantum ad tria. Primo, quantum ad dignitatem, ratio est. Nam angelus est na-

Il lui étoit, premièrement, supérieur en dignité, et ce qui le prouve, c'est que, de sa nature, l'ange est spirituel. Il est écrit, Psaume CXXX : « Il a fait ses anges des esprits, etc.... » Pour l'homme, lui, il est d'une nature corruptible; c'est ce qui faisoit dire à Abraham : « Je parlerai au Seigneur, moi qui suis cendre et poussière! » Il ne convenoit donc pas que la créature spirituelle et incorruptible révérât la créature corruptible, c'est-à-dire l'homme.

Il lui étoit, secondement, supérieur, par les rapports plus immédiats qu'il a avec Dieu. L'ange, en effet, est le familier du Très-Haut, il est comme son assistant. Daniel dit, ch. VII : « Un million d'anges le servoient, et mille millions assistoient devant lui. » Mais l'homme est comme étranger, comme exilé loin de Dieu par le péché. Il est écrit, Psaume LIV : « Fuyant, je me suis éloigné. » Il convient donc à l'homme de révérer l'ange, comme plus proche et plus familier du Roi.

Il lui étoit supérieur, troisièmement, par la plénitude de la splendeur de la grace divine. Les anges, en effet, participent pleinement à la lumière divine. Job dit, ch. XXV : « Le nombre de ses soldats est-il connu? et sur lequel ne se lèvera pas sa lumière? » Et c'est ce qui fait qu'il apparoît toujours lumineux. Mais pour les hommes, bien qu'ils aient quelque part à la lumière de la grace, cette lumière cependant est petite, et ils sont comme dans l'obscurité. Il ne convenoit donc pas que l'ange révérât l'homme, jusqu'à ce qu'il se fût trouvé dans la nature humaine quelqu'un qui, sur ces trois points, fût supérieur à l'ange; et cette créature, ce fut la bienheureuse Vierge. Et c'est pour montrer qu'en ces trois points elle lui étoit supérieure, qu'il voulut la révérer; ce qui lui fit dire : « Je vous salue. » De là, la bienheureuse Vierge a surpassé les anges en ces trois choses; et d'abord par la plénitude de la grace, qui est plus grande dans la bien-

---

turæ spiritualis. *Psalm.* CXXX : « Qui facit angelos suos spiritus, etc. » Homo vero est naturæ corruptibilis. Unde dicebat Abraham : « Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis. » Non ergo erat decens, ut spiritualis et incorruptibilis creatura reverentiam exhiberet corruptibili, scilicet homini. Secundo, quantum ad familiaritatem ad Deum. Nam angelus est Deo familiaris, utpote assistens. *Dan.*, VII : « Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. » Homo vero est quasi extraneus et elongatus à Deo per peccatum. *Psalm.* LIV : « Elongavi fugiens. » Ideo conveniens est ut homo revereatur angelum, utpote propinquum et familiarem Regis. Tertio, præeminebat propter plenitudinem splendoris gratiæ divinæ. Angeli enim participant ipsum lumen divinum in summa plenitudine. *Job*, XXV : « Numquid est numerus militum ejus, et super quem non surget lumen ejus? » Et ideo semper apparet cum lumine. Sed homines etsi aliquid participent de ipso lumine gratiæ, parum tamen et in obscuritate quadam. Non ergo decens erat, ut homini reverentiam exhiberet quousque aliquis inveniretur in humana natura, qui in his tribus excederet angelos, et hæc fuit beata Virgo. Et ideo ad designandum, quod in his tribus excedebat eum, voluit ei angelus reverentiam exhibere, unde dixit : Ave. Unde beata Virgo excessit angelos in iis tribus. Et primo in plenitudine gratiæ, quæ magis est in beata Virgine, quam in aliquo angelo, et ideo ad insinuan-

heureuse Vierge que dans lequel que ce soit des anges; et c'est pour l'insinuer que l'ange lui a fait la révérence, disant : « pleine de grace, » comme s'il disoit je vous révère, parce que vous l'emportez sur moi par la plénitude de la grace. La bienheureuse Vierge est pleine de grace quant à trois choses.

Premièrement, quant à l'ame, dans laquelle elle eut la plénitude de la grace. Dieu, de fait, donne la grace pour deux choses, à savoir, pour faire le bien et pour éviter le mal; et, pour ce qui est de ces deux choses, la bienheureuse Vierge eut la grace la plus parfaite. Après Jésus-Christ, elle évita le péché d'une manière plus parfaite que nul autre saint. Le péché, en effet, est, ou originel, et elle fut pure dès le sein de sa mère, ou mortel ou véniel, et elle fut exempte de ceux-ci. C'est pourquoi il est écrit au livre des Cantiques, ch. IV : « Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, il n'y a pas en vous de souillures. » Saint Augustin dit, dans son livre de la Nature et de la Grace : « Si, excepté la sainte vierge Marie, on interrogeoit tous les saints et saintes qui ont vécu ici-bas s'ils ont été sans péchés, ils s'écrieroient d'une voix unanime : Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, la vérité n'est pas en nous. Exceptez donc, dis-je, cette sainte Vierge, de laquelle, pour l'honneur du Seigneur, quand il s'agit du péché, je ne veux nullement parler. » Nous savons qu'il lui a été donné plus de grace pour vaincre le péché, sous quelque forme qu'il se présentât; elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui, comme il est constant, ne fut souillé d'aucun péché. Mais Jésus-Christ l'a emporté sur la bienheureuse Vierge, en ce qu'il a été conçu et qu'il est né sans le péché originel; pour la bienheureuse Vierge, elle a été conçue dans le péché originel, mais elle n'est pas née en lui. La bienheureuse Vierge pratiqua même toutes les vertus d'une manière parfaite; pour les autres

---

dum hoc angelus ei reverentiam exhibuit dicens : « Gratia plena, » quasi diceret : Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiæ. Dicitur autem beata Virgo plena gratia quantum ad tria. Primo, quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiæ. Nam gratia Dei datur ad duo, scilicet ad bonum operandum, et ad vitandum malum, et quantum ad ista duo perfectissimam gratiam habuit beata Virgo. Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale aut veniale, et de istis libera fuit. Unde *Cantic.*, IV : « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. » Augustinus in libro *De natura et gratia* : « Excepta sancta Virgine Maria, si omnes sancti et sanctæ cum hic viverent, interrogati fuissent utrum sine peccato essent, omnes una voce clamassent : Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Excepta, inquam, hac sancta Virgine, de qua propter honorem Domini cum de peccato agitur, nullam prorsus volo quæstionem habere. » Scimus enim quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad peccatum ex omni parte vincendum, quæ illum concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Sed Christus excellit beatam Virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus est, beata autem Virgo in originali est concepta, sed non nata. Ipsa etiam omnium virtutum

saints, ils en pratiquèrent quelques-unes d'une manière plus spéciale; l'un pratiqua surtout l'humilité, l'autre, la chasteté, un autre, la miséricorde; c'est ce qui les fait donner comme les modèles de vertus particulières : ainsi le bienheureux Nicolas est un modèle de miséricorde, etc.... Mais la bienheureuse Vierge, elle, est le modèle de toutes les vertus, parce qu'en elle vous trouverez un modèle d'humilité. Il est écrit en saint Luc, ch. I : « Voici la servante du Seigneur; » et plus loin : « Il a regardé l'humilité de sa servante. » Elle est un modèle de chasteté : « Je n'ai connu aucun homme; » elle est, comme il est facile de le voir, le modèle de toutes les vertus. Ainsi donc elle est pleine de grace, et pour faire le bien, et pour éviter le mal.

Elle fut, secondement, pleine de grace, au point que de l'ame elle rejaillit encore sur la chair ou le corps. Pour les saints, avoir reçu assez de graces pour sanctifier l'ame, c'est en avoir reçu de grandes; mais l'ame de la bienheureuse Vierge en fut si pleine, que de celle-ci elle se répandit sur la chair, au point que, de cette même chair, elle conçut le Fils de Dieu; ce qui fait dire à Hugues de Saint-Victor : « Parce que l'amour du Saint-Esprit brûloit dans son cœur, c'est pour cela qu'il opéroit dans sa chair des choses merveilleuses, au point que d'elle naquît un Dieu homme. » Il est écrit en saint Luc, ch. I : « Le Saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. »

Elle en fut pleine, troisièmement, au point d'en répandre sur tous les autres hommes. C'est beaucoup pour chaque saint, quand il a assez de grace pour qu'elle suffise au salut de plusieurs hommes; mais en avoir qui suffisent au salut de tous les hommes, voilà qui est immense; et c'est ce qui existe en Jésus-Christ et dans la bienheureuse Vierge. Dans toute espèce de périls vous pouvez, en effet, obtenir de la glorieuse Vierge le salut. C'est pour cela qu'il est dit au

---

opera exercuit, alii autem sancti specialia quædam, quia alius fuit humilis, alius castus, alius misericors, et ideo ipsi dantur in exemplum specialium virtutum, sicut beatus Nicolaus in exemplum misericordiæ, etc. Sed beata Virgo in exemplum omnium virtutum, quia in ea reperis exemplum humilitatis. *Luc.*, I : « Ecce ancilla; » et post : « Respexit humilitatem ancillæ suæ. » Castitatis, « quoniam virum non cognosco, » et omnium virtutum, ut satis patet. Sic ergo plena est gratia beata Virgo, et quantum ad boni operationem, et quantum ad mali vitationem. Secundo, plena fuit gratia quantum ad redundantiam animæ ad carnem vel corpus. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia, quod sanctificet animam, sed anima beatæ Virginis ita fuit plena, quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei : et ideo dicit Hugo de S. Victore : « Quia in corde ejus amor Spiritus sancti singulariter ardebat, ideo in carne ejus mirabilia faciebat, in tantum quod de ea nascetur Deus et homo. » *Luc.*, I : « Quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. » Tertio, quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum, et hoc est in Christo et in beata Virgine. Nam in omni periculo potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde *Cantic.*, IV : « Mille

livre des Cantiques, ch. IV : « Mille boucliers, c'est-à-dire mille remèdes sont suspendus contre les périls, etc.... » Vous pouvez de même l'avoir pour soutien dans toute œuvre de vertu ; et c'est ce qui lui fait dire dans l'Ecclésiastique, ch. XLIV : « En moi est tout espoir de vie et de vertu. » Ainsi donc elle est pleine de grace, et elle surpasse les anges par la plénitude de la grace, et elle a pour cela reçu le nom de Marie, que l'on interprète par illuminé en soi-même. C'est ce qui fait dire à Isaïe, ch. LVIII : « Il remplira ton ame de splendeur ; » elle servira de lumière aux autres dans l'univers entier, et pour cela elle est comparée au soleil et à la lune.

Elle l'emporte, secondement, en familiarité avec Dieu sur les anges, et c'est pour l'apprendre aux anges qu'il dit : « le Seigneur est avec vous, » comme s'il disoit, je vous révère parce que vous êtes plus familière avec Dieu que moi, car le Seigneur est avec vous.

Le Seigneur, dit-il, est avec elle comme père, ils ont le même Fils, ce que n'eut aucun ange ni aucune créature. Saint Luc dit, ch. I : « Le Saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu ; » Dieu le Fils dans le sein ; « Isaïe dit : « Maison de Sion, tressaillez de joie et bénissez Dieu, parce que le Grand, le Saint d'Israël est parmi vous. » Le Seigneur est donc avec la bienheureuse Vierge d'une manière toute différente de celle par laquelle il est avec l'ange, parce qu'il est avec elle comme Fils, et avec l'ange comme Seigneur. L'Esprit saint est en elle comme dans son temple ; d'où il est écrit : « Temple du Seigneur, sanctuaire de l'Esprit saint, » parce qu'elle a conçu de l'Esprit saint. Il est dit dans saint Luc, ch. I : « L'Esprit saint viendra en elle, etc... ; » donc la bienheureuse Vierge a des rapports plus intimes avec Dieu que les anges, parce que le Seigneur est avec elle et comme Père, et comme Fils, et comme Saint-Esprit, c'est-à-dire que la Trinité tout entière est avec elle. C'est ce qui fait chanter d'elle

---

clypei, » id est, remedia contra pericula, « pendent, etc. » Item, in omni opere virtutis potes eam habere in adjutorium; et ideo dicit ipsa, *Eccles.,* XXIV : « In me omnis spes vitæ et virtutis. » Sic ergo plena est gratia, et excedit angelos in plenitudine gratiæ, et propter hoc convenienter vocatur Maria, quæ interpretatur illuminata in se. Unde *Isai.,* LVIII : « Implebit splendoribus animam tuam ; » et illuminatrix in alios, quantum ad totum mundum, et ideo assimilatur soli et lunæ. Secundo, excellit angelos in familiaritate divina, et ideo hoc designans angelus, dixit : « Dominus tecum, » quasi dicat : Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia tu familiarior es Deo quam ego, nam Dominus est tecum. Dominus, inquit, Pater cum eodem Filio, quod nullus angelus, nec aliqua creatura habuit. *Luc.,* I : « Quod enim nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. » Deus Filius in utero. *Isai.,* XII : « Exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israel. » Aliter est ergo Dominus cum beata Virgine, quam cum angelo, quia cum ea ut Filius, cum angelo ut Dominus. Dominus Spiritus sanctus, sicut in templo, unde dicitur : « Templum Domini, sacrarium Spiritus sancti, quia concepit ex Spiritu sancto. » *Luc.,* I : « Spiritus sanctus superveniet in te. » Sic ergo familiarior cum Deo est beata Virgo, quam angelus, quia cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus, scilicet tota Trinitas. Unde cantatur de ea : « Totius Trinitatis

qu'elle est le digne siége de la Trinité entière. Mais pour ce mot : « le Seigneur soit avec vous, » il est le mot le plus parfait qui puisse lui être adressé. C'est donc avec justice que l'ange révère la bienheureuse Vierge, parce qu'elle est la mère de Notre-Seigneur, et qu'ainsi elle est notre souveraine. Donc ce nom de Marie, qui, en langue syriaque, signifie maîtresse, lui convient.

La bienheureuse Vierge, troisièmement, l'emporte sur les anges en pureté ; elle n'étoit pas seulement, en effet, pure en elle-même, mais elle a encore procuré aux autres la pureté. Elle fut, en effet, très-pure quant à la faute, parce que, Vierge, elle ne commit ni péché mortel ni péché véniel ; elle fut de même pure quant à la peine. Trois malédictions ont été prononcées contre les hommes à cause du péché.

La première fut prononcée contre la femme, c'est qu'elle concevroit dans la corruption, que sa gestation seroit pénible, et qu'elle enfanteroit dans la douleur. Mais la bienheureuse Vierge ne fut point soumise à cette malédiction, parce qu'elle conçut sans aucune espèce de corruption, sa gestation fut pleine de consolation, et elle enfanta le Sauveur dans la joie. Il est dit dans Isaïe, ch. XXXV : « Elle poussera et elle germera dans l'effusion de la joie et de la louange. »

La seconde fut prononcée contre l'homme, et c'est qu'il mangeroit son pain à la sueur de son front. La bienheureuse Vierge fut exempte de cette malédiction, parce que, comme dit l'Apôtre, Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Les Vierges sont libres des soucis du monde, elles ne s'occupent que du service de Dieu. »

La troisième fut commune à l'homme et à la femme, c'est qu'ils deviendroient poussière ; et la bienheureuse Vierge en fut préservée, parce qu'elle fut enlevée avec son corps dans le ciel. Il est dit, Psaume CXXXI : « Levez-vous, Seigneur, pour entrer dans votre repos, vous et l'arche où éclate votre sainteté. » Ainsi donc elle fut

---

nobile triclinium. » Hoc autem verbum : « Dominus tecum, » est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo angelus revereretur beatam Virginem, quia mater Domini, et ideo domina est. Unde convenit ei hoc nomen, Maria, quod Syra lingua interpretatur Domina. Tertio, excedit angelos quantum ad puritatem, quia beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit, et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Item, quantum ad pœnam. Tres enim maledictiones datæ sunt hominibus propter peccatum. Prima data est mulieri, scilicet quod cum corruptione conciperet, cum gravamine portaret, et in dolore pareret. Sed ab hac immunis fuit beata Virgo, quia sine corruptione concepit, in solatio portavit, et in gaudio peperit Salvatorem. *Isai.*, XXXV : « Germinans germinabit exultabunda et laudans. » Secunda data est homini, scilicet quod in sudore vultus vesceretur pane suo. Ab hac immunis fuit beata Virgo, quia ut dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, VII : « Virgines solutæ sunt à cura hujus mundi, et soli Deo vacant. » Tertia fuit communis viris et mulieribus, scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit beata Virgo, quia cum corpore assumpta est in cœlum. Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit, et portata in cœlum. *Psalm.* CXXXI : « Surge, Domine, in re-

exempte de toute malédiction, et par conséquent bénie entre toutes les femmes, parce que c'est elle-même qui leva la malédiction, apporta la bénédiction, ouvrit la porte du paradis, et, ce qui est plus encore, le nom de Marie, qui signifie étoile de la mer, lui convient, parce que, comme l'étoile de la mer conduit au port les navigateurs, de même Marie conduit les chrétiens à la gloire. « Béni le fruit de votre ventre. » Le pécheur quelquefois cherche dans un objet ce qu'il ne lui est pas donné d'obtenir; pour le juste, il l'y trouve. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XIII : « Le bien du pécheur est conservé pour le juste. » Ainsi Eve chercha le fruit, et elle n'y trouva pas tout ce quelle avoit désiré; la bienheureuse Vierge, au contraire, trouva dans son fruit tout ce qu'Eve avoit désiré. Eve, en effet, désira trouver dans son fruit trois choses. Elle désira y trouver d'abord ce que le démon lui promit faussement, à savoir, qu'ils seroient comme des dieux, sachant le bien et le mal. « Vous serez, dit ce menteur, comme des dieux, » ainsi qu'il est écrit dans la Genèse, ch. III : Il mentit, parce que, « père du mensonge, il est de sa nature menteur. » Eve, par la manducation du fruit, loin de devenir semblable à Dieu, lui devint tout-à-fait dissemblable, parce que, par son péché, elle s'éloigna de Dieu, son salut, et fut chassée du paradis. La bienheureuse Vierge trouva, et tous les chrétiens avec elle, cet avantage dans le fruit de ses entrailles, parce que, par le Christ, nous sommes unis et assimilés à Dieu. Il est écrit dans saint Jean, première Epître, ch. III : « Lorsqu'il aura apparu, nous serons semblables à lui, etc... »

Eve, en second lieu, désira en son fruit le bonheur, parce qu'il étoit doux à manger; mais elle ne l'y trouva pas, parce que aussitôt elle s'aperçut qu'elle étoit nue, et elle y trouva la source de la douleur; dans le fruit de la Vierge, nous trouvons le salut et le bonheur. Il est dit dans saint Jean, ch. VI : « Celui qui mange ma chair a la vie

---

quiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ. » Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione, et ideo benedicta in mulieribus, quia ipsa sola maledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et januam paradisi aperuit, et ideo convenit ei nomen Maria, quæ interpretatur stella maris; quia sicut per stellam maris navigantes diriguntur ad portum, ita christiani diriguntur per Mariam ad gloriam. « Benedictus fructus ventris tui. » Peccator aliquando quærit in aliquo quod non potest consequi, sed consequitur illud justus. *Proverb.*, XIII : « Custoditur justo substantia peccatoris. » Sic Eva quæsivit fructum, et in illo non invenit omnia quæ desideravit : beata autem Virgo in fructu suo invenit omnia quæ desideravit Eva. Nam Eva in fructu suo tria desideravit. Primo, id quod falso promisit ei diabolus, scilicet quod essent sicut Dii, scientes bonum et malum. « Eritis, inquit ille mendax, sicut Dii, » sicut dicitur *Genes.*, III. Et mentitus est, quia « mendax est, et pater ejus. » Nam Eva propter esum fructus non est facta similis Deo, sed dissimilis, quia peccando recessit à Deo salutari suo, unde et expulsa est de paradiso. Sed hoc invenit beata Virgo, et omnes christiani in fructu ventris sui, quia per Christum conjungimur et assimilamur Deo. I. *Joan.*, III : « Cum apparuerit, similes ei erimus, etc. » Secundo, in fructu suo Eva desideravit delectationem, quia bonus ad edendum; sed non invenit, quia statim cognovit se nudam, et habuit dolorem : sed in fructu Virginis suavitatem

éternelle. » Le fruit d'Ève, troisièmement, étoit d'un aspect charmant ; mais le fruit de la Vierge est encore plus beau ; le désir des anges est de contempler sa face. Il est écrit, Psaume XLIV : « Il est d'une forme plus belle que celle des enfants des hommes ; » et cela, parce qu'il est la splendeur de la gloire du Père. Il ne fut donc pas possible à Ève de trouver dans son fruit ce que personne ne sauroit trouver dans le péché. Cherchons par conséquent dans le fruit de la Vierge ce que nous désirons. Mais c'est ici le fruit béni de Dieu, parce qu'il l'a tellement comblé de graces, qu'il vient parmi nous entouré du respect de Dieu même. Il est dit, Épître aux Éphésiens, chap. I : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel. » Il est révéré par les anges de l'Apocalypse, qui disent aussi, ch. VII : « Bénédiction, lumière, sagesse, action de grace, honneur, puissance et force à notre Dieu. » Il l'est par les hommes ; saint Paul dit, Épître aux Philippiens, ch. II : « Que toute langue confesse, etc. » Il est aussi écrit, Psaume CXVII : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Ainsi donc la Vierge elle aussi fut bénie ; mais son fruit le fut plus encore qu'elle.

Fin du huitième Opuscule ou exposition de la Salutation angélique de saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères prêcheurs.

L'Abbé FOURNET.

---

invenimus et salutem. *Joan.*, VI : « Qui manducat meam carnem, habet vitam æternam. » Tertio, fructus Evæ erat pulcher aspectu ; sed pulchrior fructus Virginis, in quem desiderant angeli prospicere. *Psalm.* XLIV : « Speciosus forma præ filiis hominum ; » et hoc est, quia est splendor paternæ gloriæ. Non ergo potuit invenire Eva in fructu suo, quod nec quilibet peccator in peccatis. Et ideo quæ desideramus, quæramus in fructu Virginis. Est autem hic fructus benedictus a Deo, quia sic replevit eum omni gratia, quod pervenit ad nos exhibendo ei reverentiam. *Ephes.*, I : « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in Christo. » Ab angelis. *Apoc.*, VII : « Benedictio, et claritas, et sapientia, et gratiarum actio, honor, et virtus, et fortitudo Deo nostro. » Ab hominibus. Apostolus, *Philip.*, II : « Omnis lingua confiteatur, etc. » *Psalm.* CXVII : « Benedictus qui venit in nomine Domini. » Sic ergo et Virgo benedicta ; sed et magis benedictus fructus ejus.

Explicit Opusculum octavum, vel expositio Salutationis angelicæ, secundum S. Thomam de Aquino, ordinis Prædicatorum.

OPUSCULE IX.

RÉPONSE DE SAINT THOMAS D'AQUIN AU FRÈRE JEAN DE VERCEIL, SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS, AUX CENT HUIT ARTICLES TIRÉS DE L'OUVRAGE DE PIERRE DE TARENTAISE.

QUESTION PREMIÈRE.

Il faut d'abord remarquer que la raison de quoi que ce soit est ce que signifie le nom de la chose, comme, par exemple, l'idée de la raison d'une pierre est ce qu'exprime ce mot. Les termes sont les signes des idées : aussi la raison d'une chose quelconque exprimée par un mot, est l'idée de notre intellect rendue par ce mot. Or cette conception de l'intelligence est dans l'intellect comme dans son sujet, et dans la chose conçue comme dans son objet. Car les idées sont comme les images des choses conçues. Et si l'opération de l'esprit ne représentoit pas la chose conçue, elle seroit une idée fausse, comme, par exemple, s'il se figuroit être une pierre ce qui ne le seroit pas. Donc la raison de la pierre est dans notre intelligence, comme dans son sujet et dans la pierre, ce qui est une vraie affirmation de notre intelligence, qui croit être une pierre ce qui l'est en effet. Lors donc que l'intelligence comprend une chose, elle la rend parfaitement dans une seule idée, et ainsi plusieurs idées représentent plusieurs choses. Notre intelligence ne peut comprendre Dieu, ni, dans la vie présente, le voir dans son essence, mais seulement en avoir une connoissance

OPUSCULUM IX.

RESPONSIO EJUSDEM AD FRATREM JOANNEM VERCELLENSEM, GENERALEM MAGISTRUM ORDINIS PRÆDICATORUM, DE ARTICULIS CENTUM ET OCTO, SUMPTIS EX OPERE PETRI DE TARANTASIO.

QUÆSTIO I.

Primo considerandum est, quod ratio cujuslibet est, quam significat nomen ejus, sicut ratio lapidis est quam significat nomen ejus. Nomina autem sunt signa intellectualium conceptionum : unde ratio uniuscujusque rei significata per nomen, est conceptio intellectus, quam significat nomen. Hæc autem conceptio intellectus est quidem in intellectu sicut subjecto, in re autem intellecta sicut in repræsentato. Nam conceptiones intellectuum sunt similitudines quædam rerum intellectarum. Si autem conceptio intellectus non assimilaretur rei, falsa esset conceptio de re illa, sicut intelligeret esse lapidem quod non est lapis. Ratio igitur lapidis est quidem in intellectu sicut in subjecto, in lapide autem sicut in eo quod causat veritatem in conceptione intellectus intelligendi lapidem talem esse. Cum igitur intellectus rem aliquam comprehendit, una conceptione perfecte illam rem repræsentat, et sic diversas conceptiones contingit esse diversarum rerum. Intellectus autem noster Deum comprehen-

telle quelle, par les objets de la nature. Mais les perfections des créatures, comme la sagesse, la volonté et autres semblables, nous donnent une idée, quoique très-imparfaite, de la divine perfection. Par là même, en effet, qu'une créature est sage, elle a quelque point de ressemblance avec la divine sagesse : de même aussi en ce qu'elle est puissante ou capable de vouloir, de manière cependant que tout ce qu'il y a de qualités et de perfection dans la créature, soit aussi renfermé en Dieu, qui est la cause efficiente et productrice de toutes les créatures; mais en un degré bien plus éminent, à cause de la simplicité de son essence. Et de même notre intelligence, recevant une idée par le moyen des créatures, par une suite de raisonnements, est assimilée à une essence divine, quoique imparfaitement. Ainsi la bonté, la sagesse, la puissance et les autres attributs de Dieu qui nous sont connus, diffèrent en raison à cause des différentes conceptions de notre intelligence, bien qu'elles soient une dans le fait, parce que l'essence divine, qui est une et simple, ne parvient à notre intelligence qu'à l'aide de plusieurs idées, comme plusieurs choses nous représentent l'essence divine sous plusieurs formes. Ainsi on peut parfaitement comprendre ce que nous disons en premier lieu : que toute perfection est née véritablement en Dieu, parce que la véritable raison de bonté n'étant pas la raison de sagesse, il faut qu'elles diffèrent en raison dans l'être de Dieu, parce que, étant en lui par mode simple, elles sont les mêmes dans le fait. On a tort quand on nous fait cette objection, que la différence de la bonté et de la sagesse est en Dieu, et non dans l'intelligence de l'homme. Car notre adversaire n'a pas compris cette pensée, parce qu'en disant que ces attributs sont en Dieu, lorsqu'on les affirme de Dieu, ils diffèrent en raison, c'est-à-dire, par les différentes conceptions de notre intelligence, qui

---

dere non potest, nec ipsum in essentia sua videre in statu viæ, sed aliqualiter ex rebus creatis ipsum cognoscit : diversæ autem perfectiones rerum creatarum, puta sapientia, voluntas et hujusmodi repræsentant quidem imperfecte divinam perfectionem. Ex hoc enim quod aliqua creatura est sapiens, aliqualiter accedit ad divinam similitudinem : similiter ex hoc quod est potens, et ex hoc quod est volens, ita tamen quod quicquid perfectionis seu nobilitatis competit creaturæ, etiam Deo competit, qui est creaturarum causa effectiva æquivoca, sed tamen hæc diversa eminentius competunt Deo secundum simplicem essentiam suam. Et similiter intellectus noster ex rebus creatis sententiam accipiens per diversas conceptiones assimilatur uni divinæ essentiæ, licet imperfecte. Sic igitur bonitas, sapientia et potentia, et si quid aliud hujusmodi dicimus, differunt ratione propter diversas conceptiones intellectus nostri, sed sint idem re, quia essentia divina est una et eadem, quam intellectus noster diversis conceptionibus repræsentat, sicut etiam diversæ res repræsentant essentiam divinam diversis formis. Sic igitur sane intelligi potest quod primo ponitur : quia omnis perfectio est in Deo verissime, cum alia sit sapientiæ, alia bonitatis verissima ratio, oportet quod hæc in Deo differant ratione ; quia vero modo simplici in ipso sunt, sunt idem re. Calumniose autem contra hæc objicitur, quod ipsa differentia sapientiæ et bonitatis in Deo sit, et non solum in intellectu creato. Non enim hæc intellexit scribens, sed quod in Deo, id est, cum de Deo dicuntur, differunt ratione, id est, secundum diversas conceptiones intellectus nostri, quæ unam divinam es-

nous représente l'essence divine une et simple, quoique d'une manière très-imparfaite. Or il est clair, par tout ce que nous avons dit, que la raison dont il est question ici est dans l'intelligence comme dans son sujet, et dans l'essence divine comme dans son objet. De même ce que l'on objecte en second lieu, que la raison de bonté renferme en soi la sagesse, parce que la bonté divine est sagesse, n'est pas exact, est faux, parce que la bonté divine est la sagesse divine, parce qu'elle est divine, et non parce qu'elle est bonté ; et elle n'est pas bonté, parce qu'elle est sagesse. Or cela seulement appartient à la raison de bonté et de sagesse, qui convient à la bonté en tant que bonté, et à la sagesse en tant que sagesse. Enfin, la troisième objection n'a pas plus de valeur. Car on ne peut pas regarder comme raison de la bonté et de la sagesse ce qui convient à ces deux attributs, en tant que divins, mais ce qui convient à la bonté en tant que bonté, et à la sagesse en tant que sagesse, comme nous l'avons dit.

QUESTION II.

On voit, par ces prémisses, qu'on peut très-facilement comprendre ce que nous disons en second lieu, savoir, que la raison qui différentie les attributs de Dieu, repose en partie sur son objet et en partie sur notre intelligence. Il est nécessaire pourtant que leur différence s'appuie sur l'un et l'autre. Car les raisons de la différence de ces attributs ont leur raison d'être dans notre intellect comme dans leur sujet; et dans leur objet, comme les images de l'essence divine, par le mode qui leur est propre. Ainsi on dit la raison d'une pierre est fondée sur son objet, parce que notre intellect nous représente une pierre. Et ce qu'on nous oppose en disant que ce qui est essentiellement un, ne peut avoir de raison de différence, est tout-à-fait faux,

---

sentiam repræsentent, licet imperfecte. Patet enim jam ex dictis, quod ratio de qua mentio fit, est quidem in intellectu sicut in subjecto, in essentia autem divina sicut in repræsentato. Item, quod secundo objicitur, quod ratio bonitatis divinæ includit in se sapientiam, quià bonitas divina est sapientia, non valet, quia bonitas divina est divina sapientia ex hoc quod est divina; non ex hoc quod est bonitas, neque ex hoc quod est sapientia, est bonitas. Hoc autem pertinet ad rationem bonitatis et sapientiæ, scilicet quod competit bonitati in quantum est bonitas, et sapientiæ in quantum sapientia. Unde patet quod etiam tertium non valet. Non enim pertinet ad rationem bonitatis et sapientiæ, quod huic vel illi convenit in quantum est divina, sed quod competit bonitati in quantum est bonitas, et sapientiæ in quantum est sapientia, ut dictum est.

QUÆSTIO II.

Ex præmissis etiam patet, quod sanum intellectum habere potest quod secundo ponitur : scilicet ratio, qua differunt divina attributa, partim fundatur super rem, partim super intellectum. Oportet tamen quod aliter et aliter fundentur super utrumque. Nam rationes quibus attributa differunt, fundantur in intellectu nostro, quia sunt in eo sicut in subjecto. Fundantur autem super rem, quia sunt similitudines quædam repræsentantes essentiam divinam suo modo. Sic enim dicitur ratio lapidis fundati super rem, in quantum conceptio intellectus repræsentat lapidem. Quod autem in contrarium objicitur, scilicet id quod omnino unum est, non est diversitatis fundamentum, patet esse falsum ex præmissis. Nam eadem divina essentia a

d'après ce que nous avons dit. Car la nature divine nous est représentée par différentes choses, soit dans notre intelligence, soit dans la nature. Et pourtant l'auteur que nous combattons a cru que les raisons des divers attributs étoient dans l'essence divine comme sur leur objet, à l'aide des différentes idées de notre intelligence représentée par des noms différents. Et cependant cet écrivain a pensé que les raisons de ses différents attributs sont dans l'essence divine comme dans leur objet, représenté par différentes conceptions de notre intellect, lesquelles ont des noms différents.

QUESTION III.

De ces prémisses on peut facilement comprendre ce qu'on dit en troisième lieu : c'est-à-dire que la diversité de raison, de puissance, de sagesse, de bonté, est dans l'intellect comme dans son sujet, et dans Dieu comme dans son objet, ce qui est la raison et le fondement de cette vérité. Pourvu cependant qu'on l'entende en ce sens, qu'elle sert de fondement à la vérité en tant qu'elle est représentée par chaque idée de notre intellect, qui saisit ces divers attributs, mais non en ce sens que la diversité des attributs de Dieu veuille signifier qu'il y a diversité en Dieu, comme on nous l'objecte. Car cette diversité d'idées ou de raisons n'a pas sa source dans la diversité qui est en Dieu, mais bien dans l'impuissance de notre intellect, qui, ne saisissant les attributs de Dieu qu'à l'aide d'autres idées, ne comprend les attributs de Dieu que par ce qu'il voit de perfection dans les créatures.

QUESTION IV.

Ce qu'on nous oppose en quatrième lieu, que Dieu n'a point d'infinité d'expansion, mais seulement une infinité intime, n'est pas dans l'auteur. Il y a seulement objection sur l'émanation infinie, à

---

diversis repræsentatur, et in intellectu et in natura. Sic autem intellexit scribens rationes diversorum attributorum fundari super essentiam divinam, sicut super repræsentatum per diversis conceptiones intellectus nostri, quas nomina diversa significant.

QUÆSTIO III.

Ex eisdem etiam patet hoc quod tertio ponitur sanum habere intellectum, scilicet, diversitas rationis potentiæ, sapientiæ et bonitatis fundatur in intellectu sicut in subjecto, in Deo sicut in objecto, quod præstat causam et fulcimentum suæ veritati. Ut tamen intelligatur quod præstat fulcimentum veritati, in quantum repræsentatur per unamquamque conceptionem intellectus nostri intelligentis hujusmodi attributa, non autem quantum ad hoc quod ipsa diversitas attributorum repræsentet aliquam diversitatem in Deo, ut in contrarium objicitur. Hæc enim diversitas conceptionum seu rationum non provenit ex diversitate Dei, sed ex defectu intellectus nostri, qui rem unam perfecte non potest intelligere nisi per multa, qui intelligit attributa secundum quod perfectio invenitur in rebus creatis.

QUÆSTIO IV.

Quod vero quarto ponitur : In Deo non est infinitas extensiva, sed intensiva, non sic est in scripto. Ibi enim sic scriptum est :

quoi je réponds : L'infinité d'expansion est un défaut, puisqu'elle s'éloigne de l'unité : l'infinité intime est une perfection, puisqu'elle tend à l'unité. La seconde seule convient à Dieu. On entend par là, en effet, l'infinité d'émanation. Or l'émanation peut avoir une extension numérique au moins dans les créatures, bien que Dieu ne puisse pas avoir d'extension par l'étendue. L'infinité d'émanation est appelée intime, sinon proprement, au moins en ce sens qu'on dit que Dieu est infini en bonté, c'est-à-dire souverainement bon. Mais on ne dit pas que l'émanation de Dieu est infinie en extension, parce que le nombre des personnes émanées de Dieu n'est pas infini, malgré que l'émanation de Dieu produise éternellement, comme on nous l'objecte.

QUESTION V.

La cinquième objection qu'on nous fait, qu'il n'est pas de la raison de la perfection en Dieu de produire des personnes semblables à lui, bien que c'en soit une dans les créatures, est fausse, à moins qu'on n'ajoute que ce n'est point la raison de la perfection absolue ou prise en elle-même; et l'auteur semble nous le faire entendre lui-même par ce qu'il ajoute ensuite, malgré qu'il ne l'exprime pas clairement. Il dit, en effet, que ce n'est le propre de qui que ce soit de produire une personne dans la créature.

QUESTION VI.

Voilà ce qu'on dit en troisième lieu : La relation entre les personnes divines, comparée à leur essence, est la seule raison comparée à son objet; elle est donc quelque chose; ce qui doit s'entendre ainsi : la relation comparée à l'essence diffère d'elle seulement en raison, mais elle a avec la relation opposée une différence essentielle : ce qui

---

Quod objicitur de infinita emanatione. Respondeo : Infinitas extensiva imperfectionis est, cum recedat ab unitate; infinitas autem intensiva perfectionis est, cum accedat ad unitatem. Prima ergo Deo non convenit, sed secunda. Patet enim quod loquitur de infinitate emanationis. Emanatio autem extensionem habere potest secundum numerum, saltem in creaturis, licet Deus habere non possit extensionem secundum quantitatem dimensivam. Intensiva autem dicitur infinitas emanationis, etsi non proprie, eo tamen modo loquendi quo dicitur Deus intensus in bonitate, quia est summe bonus. Emanatio autem divina non est extensive infinita, quia non est infinitus numerus personarum emanantium, licet emanatio divina sit æterna, ut objiciens proponit.

QUÆSTIO V.

Quod vero quinto ponitur : In Deo producere personas non est de ratione perfectionis, sed in creaturis esset, simpliciter intellectum falsum est, nisi addatur, quod non est de ratione perfectionis absolute vel ad se dictæ; et hoc videtur ipse intelligere per ea quæ subdit, licet non bene exprimat. Subdit enim quia dicit, quod non est ad aliquid producere personam in creaturam.

QUÆSTIO VI.

Quod vero sexto ponitur : Relatio in divinis comparata ad essentiam, ratio sola est, comparata ad objectum cujus est, sic res quædam est : sic intelligitur, quia relatio comparata ad essentiam, differt solum ra-

fait qu'on ajoute encore : La relation, en effet, comparée à l'essence, n'est autre chose que l'essence elle-même, mais elle diffère par la raison. Mais on répond que l'on ne veut point dire que la relation soit seulement la raison, qui n'est point son sujet, comme le prétend notre adversaire.

QUESTION VII.

Septième objection : La lumière est une qualité de l'agent universel, c'est-à-dire du ciel. On l'appelle universelle en tant qu'agent naturel, et non en sens absolu, comme l'auteur l'entend. Car, quoique la lumière soit dans l'air, elle lui est communiquée par un corps céleste, comme la chaleur de l'eau vient du feu. De même que la chaleur est une qualité particulière du feu, bien qu'elle existe dans d'autres corps par le moyen du feu, de même on peut dire que la lumière est la qualité propre du ciel, malgré qu'elle soit répandue dans d'autres corps par le ciel.

QUESTION VIII.

Telle est la huitième question : Parce que le mot Dieu, l'essence ainsi que le nom est la même personne, le mot Dieu peut signifier la personne; on ne veut pas dire que l'expression signifie une personne, comme l'auteur l'entend, mais que cette expression Dieu est le même que celui de personne appliqué à Dieu, ce qui signifie l'un et l'autre dans le sens concret.

QUESTION IX.

La neuvième question : La génération divine n'a pas pour terme la relation, mais l'hypostase qui est le sujet, est vraie, si on l'entend de la substance impliquant le suppôt, mais non de la substance en tant que substance ou nature. L'objection qu'on nous fait n'est pas

---

tione ab ea, ab opposita autem relatione differt realiter, unde postea subdit. Ipsa enim relatio, scilicet per comparationem ad essentiam, idem est quod ipsa re, sed differt ratione; non autem intelligitur quod relatio sit solum ratio, cui non respondeat res aliqua, ut objiciens calumniatur.

QUÆSTIO VII.

Quod vero septimo ponitur : Lux est qualitas agentis universalis, id est cœli : intelligitur universalis in genere naturalium agentium, et non simpliciter, ut objiciens intellexit. Lux etiam et si sit in aere, est tamen in eo à corpore cœlesti, sicut calor in aqua ab igne. Sicut igitur calor est propria qualitas ignis, licet sit in aliis corporibus ab igne, ita lux potest dici propria qualitas cœli, licet sit in aliis corporibus causata à cœlo.

QUÆSTIO VIII.

Quod vero octavo ponitur : Quia in hoc nomine, Deus, tam res quam modus significandi idem est cum persona, ideo potest hoc nomen, Deus, supponere pro persona : non sic intelligitur, quod modus significandi sit idem cum persona, ut objiciens intellexit, sed quod modus significandi in hoc nomine, Deus, est idem cum modo significandi personæ quantum ad hoc quod utrumque significat in concreto.

QUÆSTIO IX.

Quod vero nono dicitur : Generatio divina non terminatur ad relationem, sed ad hypostasim quæ est subjecta : verum est

sérieuse. La relation dans les personnes divines est l'hypostase ; donc si elle a pour terme l'hypostase, elle a aussi la relation. Voici comme on doit en entendre le sens : L'essence divine est l'hypostase ; donc la génération divine a l'essence pour terme. De même que l'essence divine n'est pas engendrée, pas plus que la filiation, mais bien le Fils.

QUESTION X.

On peut passer cette proposition quoiqu'elle ne soit pas toujours dans son vrai sens. Nature de nature, lumière de lumière, substance de substance, Dieu de Dieu, et quoiqu'on ne dise pas ici ordinairement essence d'essence, on ne peut pas penser qu'on prétende qu'il n'est pas permis de dire Dieu de Dieu. Car on peut aussi bien dire Dieu de Dieu que ceci : Dieu a engendré Dieu, comme l'auteur le dit, et comme il l'exprime dans sa quatrième distinction, ce qui me fait croire que c'est une erreur de copiste.

QUESTION XI.

Question onzième : Malgré qu'il y ait la même nature dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, elle n'y est pas de la même manière : cette proposition renferme un sens douteux. Si on entend qu'elle n'y est pas de la même manière d'une façon essentielle ; par exemple, si l'on disoit qu'elle est meilleure ou plus parfaite dans l'un que dans l'autre ; mais si on entend d'un mode de relation, comme l'écrit Hugues de Saint-Victor, dans son Traité de la Trinité, lequel attribue à chaque personne divine un certain mode d'être ; ceci est vrai, parce qu'on n'entend pas l'essence de cette manière, qu'elle engendre ou qu'elle est engendrée, comme le dit le docteur de Verceil, elle est cependant

---

si intelligatur de substantia prout significat suppositum, non autem si intelligatur de substantia quæ est essentia vel natura. Nec valet quod objicitur in contrarium. Relatio in divinis est hypostasis : ergo si terminatur ad hypostasim, terminatur ad relationem, sicut valet. Essentia divina est hypostasis : ergo generatio divina terminatur ad essentiam. Sicut enim essentia divina non generatur, ita nec filiatio, sed filius.

QUÆSTIO X.

Quod vero decimo ponitur : Quamvis hæc concedatur sub aliqua improprietate : natura de naturali, lux de luce, substantia de substantia, Deus de Deo, non tamen communiter conceditur hæc : essentia de essentia ; male dictum est, quantum ad hoc quod dicitur, quod Deus de Deo improprie dicatur. Est enim hæc propria : Deus de Deo, sicut et hæc : Deus genuit Deum, ut objiciens dicit, et ut ipsemet in quarta distinctione determinat, unde arbitror ex errore scriptoris accidisse.

QUÆSTIO XI.

Quod vero undecimo ponitur : Etsi eadem sit natura in Patre et Filio et Spiritu sancto, non tamen eodem modo se habens, dubium sensum habet. Si enim intelligat modum essentialem, expresse falsum est, puta si dicerem quod melius aut perfectius essentia sit in uno quam in alio ; si autem intelligat modum relativum, secundum quod Hugo de S. Victore, in lib. *De Trin.*, cuilibet personæ attribuit quemdam essendi modum, sic verum est quod dicitur, quia licet essentia non referatur ut sic generans vel genita, sicut objiciens dicit, est tamen

reçue ou communiquée par génération. L'essence divine est donc dans le Père, sans qu'il l'ait reçue d'aucun autre ; dans le Fils, à titre de génération, et dans le Saint-Esprit, par voie de procession.

QUESTION XII.

Sa douzième proposition est ainsi conçue : Ce qui est produit par la nature et la volonté, peut l'être de trois manières seulement, par la nature, par la volonté seule, ou par le concours de la nature et de la volonté. C'est de la première manière que le Fils de Dieu a été engendré, les créatures ont été faites de la seconde, et le Saint-Esprit procède de la troisième. L'objection qu'en nous fait ici n'est pas forte. Car on peut dire que le Fils est engendré par nature, le Saint-Esprit procède de la nature et de la volonté, comme le Fils est nature de nature, sagesse de sagesse ; mais la distinction qui place le Saint-Esprit entre le Fils et la créature est surtout très-fausse. Car comme Dieu le Père a engendré le Fils de sa nature et par sa volonté, on peut dire la même chose du Saint-Esprit : car ce que Dieu produit par sa volonté est une pure créature, comme saint Hilaire le prouve dans son livre des Synodes : il faut dire cependant que le Saint-Esprit procède comme amour ; de même que le Fils procède par l'intellect en tant que procédant comme Verbe ; de même que le Verbe procède de la parole de Dieu, de même l'amour procède de Dieu en tant qu'il est amour.

QUESTION XIII.

Ce qui est exposé dans la treizième proposition n'est pas en général un acte de la nature, commun et ordinaire, mais en tant qu'uni à la qualité de suppôt générateur : ce qu'insinue ici notre adversaire n'est

---

essentia per generationem accepta vel communicata. Essentia igitur divina est in Patre ut non accepta ab alio, in Filio ut accepta per generationem, in Spiritu sancto ut accepta per processionem.

QUÆSTIO XII.

Quod vero duodecimo ponitur : Productio a natura et a voluntate potest intelligi tripliciter a natura solum, aut a voluntate solum, aut a natura et voluntate simul. Primo modo procedit Filius, secundo modo creatura, tertio modo procedit Spiritus sanctus, quantum ad id quod objiciens contra opponit non magnam difficultatem habet. Sic enim potest dici Filius a natura, et Spiritus sanctus a natura et voluntate procedere, sicut dicitur Filius esse natura de natura, sapientia de sapientia, licet Pater et Filius sunt una natura et una sapientia, sed magis videtur esse calumniosa ista distinctio, ex qua videtur relinqui Spiritus sanctus quasi medio modo se habens inter Filium et creaturam. Sicut igitur Deus Pater Filium non voluntate, sed natura produxit, ita de Spiritu sancto sentiendum est, quod enim Deus producit voluntate, creatura est, ut Hilarius probat in lib. *De Synodis*, dicitur tamen quod Spiritus sanctus procedit ut amor : sicut et Filius procedit per modum intellectus, in quantum procedit ut Verbum, sicut tamen Verbum procedit naturaliter à Deo dicente, ita et amor similiter a Deo amante.

QUÆSTIO XIII.

Quod vero decimo tertio ponitur : Generale non est actus naturæ ut communis est, sed ut conjuncta cum proprietate suppositi generantis, quantum ad id quod objiciens

pas très-faux, parce que cette union peut être rapportée à l'intellect ou à notre manière de parler, comme quand nous disons : l'essence et la paternité sont dans le Père. Mais on ne peut pas le rapporter à l'ordonnance de la chose; on pourroit plutôt l'attaquer sur ce qu'il dit : La génération est un acte naturel dans le Père, si on l'entendoit comme acte de la nature génératrice. On ne doit pas dire que c'est un acte de la nature génératrice qui produit. Car la nature n'engendre pas, mais c'est le père qui engendre naturellement le fils.

QUESTION XIV.

On peut facilement comprendre la puissance, non du côté des opérations, c'est-à-dire de création et de génération, qui sont des actes bien différents, considérées avant et après l'exercice de ces deux puissances. Car, malgré que le pouvoir de créer et d'engendrer soit de l'essence divine, comme le dit l'auteur, cependant il renferme une faculté qui n'est point dans l'essence, et sous ce rapport on peut faire une distinction de la puissance, quoiqu'on ne puisse en faire aucune quant à l'essence. De même, quoique l'acte de créer soit Dieu et l'essence divine, cependant on distingue en lui un effet qui différentie la création de la génération, mais non selon l'essence d'action, en tant qu'elle est l'essence divine elle-même.

QUESTION XV.

Elle est ainsi posée : Comme l'éternité est antérieure au temps, de même ce qui est éternel est antérieur par rang à ce qui est créé. D'où il suit que l'ordre de puissance, relativement à l'acte éternel de génération, précède l'action limitée de créer. Ceci n'est pas erroné, parce que l'action de créer renferme l'idée de temps, par rapport à

---

tangit, non multum videtur calumniabile, quia conjunctio potest referri ad intellectum vel locutionem nostram, ut puta cum dicimus : Essentia et paternitas sunt in Patre. Non autem ad compositionem rei, sed magis posset calumniari ex hoc quod dicitur : Generatio est actus naturæ in Patre, si intelligeretur esse actus naturæ, ut generantis; debet enim intelligi esse actus naturæ, quo generans generat. Natura enim non generat, sed pater naturaliter generat filium.

QUÆSTIO XIV.

Quod vero decimo quarto ponitur : Potentiæ enim ex parte operationum, scilicet creationis et generationis quæ diversa sunt, et secundum quod prius et posterius se habent di tinctionem. [illegible] habet intellectum. Quamvis enim potentia creandi et generandi sit divina essentia, ut objiciens tangit, tamen importat respectum quem non importat essentia, et quantum ad hunc respectum distinguitur potentia, licet non distinguatur essentia. Similiter etiam licet creatio actio sit Deus et divina essentia, tamen connotat effectum secundum quem distinguitur creatio à generatione, non autem secundum ipsam essentiam actionis, prout est ipsa essentia divina.

QUÆSTIO XV.

Quod autem decimo quinto ponitur : Sicut æternum prius est temporali, ita aliquid æternum prius est secundum ordinem ad temporale, unde potentiæ ordinatio ad actum æternum generandi, prior est ordine ejus ad actum temporalem creandi.

l'effet qui est lié avec lui ; et à cause de cela on ne peut pas dire que Dieu créa de toute éternité, bien que son action soit éternelle, puisqu'elle est l'essence divine. Et malgré que ce qui est éternel ne tienne en rien à ce qui est passager, il y a cependant, entre ces deux termes, une idée de relation, comme, par exemple, du principe à l'effet. Car Dieu, qui est éternel, est le principe et la fin de toute créature.

QUESTION XVI.

L'auteur est ici dans l'erreur, et n'entend pas ce qu'il dit. Cette proposition peut être envisagée sous deux rapports. En sens absolu, et ceci ne peut convenir à Dieu ; ou avec précision et sans rien ajouter, et alors elle s'entend de Dieu. Car, ici, absolu ne veut pas dire qui ne dépende d'autre chose, mais bien pris généralement. De même il n'a pas compris le mot précisément, c'est-à-dire sans addition. Car il a compris que être ce à quoi on n'ajoute rien, c'est être existant de soi-même, est le propre à Dieu ; mais il n'a pas compris que être, comme il le dit, sans avoir besoin de rien, est le propre de Dieu.

QUESTION XVII.

Les vérités produites dans un sujet sont différentes, mais si on les compare à l'intelligence divine, ce n'est plus qu'une vérité ; ceci est très-vrai. Cependant cette unique et même vérité n'est pas une vérité créée, comme l'a compris notre auteur, mais la vérité incréée.

QUESTION XVIII.

La raison de créer, considérée dans les créatures, est invariable, et on dit qu'elle est éternelle, parce qu'elle ne subit pas de variation ;

---

non habet calumniam, quia actus creandi dicitur temporalis quantum ad effectum connotatum, ratione cujus non conceditur quod Deus ab æterno creet, licet actio ejus sit æterna, quæ est divina essentia. Æternum etiam licet non habeat ordinem ad aliquid temporale, ut ad finem, habet tamen ordinem ad aliquid temporale, ut principium ad effectum. Deus enim qui est æternus, est principium et finis omnis creaturæ.

QUÆSTIO XVI.

Quod vero decimo sexto ponitur, esse potest dupliciter accipi, simpliciter et absolute, et sic non est Deo proprium ; vel cum præcisione, id est, nullo addito, et sic est Deo proprium, calumniatur objiciens, non intelligens quod dicitur. Non enim hic accipitur absolute, secundum quod absolutum dicitur quod non dependet ab alio, sed absolute, id est universaliter. Similiter quod dicitur cum præcisione, id est, nullo addito, non bene intellexit. Intellexit enim scribens, quod esse cui nihil additur, sed est esse purum subsistens, est proprium Deo, non autem intellexit quod esse prout sine additione proponitur, sit proprium Deo.

QUÆSTIO XVII.

Quod vero decimo septimo ponitur : Veritates rerum operatæ ad subjectum, diversæ sunt, sed secundum quod comparantur ad intellectum divinum, una est omnium veritas, verissimum est, tamen illa una veritas non est veritas creata, ut objiciens intellexit, sed veritas increata.

QUÆSTIO XVIII.

Quod vero decimo octavo ponitur : Ratio creandi, ut est in creaturis, est invariabilis, et dicitur æterna carentia variationis : non recte impugnat objiciens. Licet enim

cet écrivain ne combat pas bien cette proposition. Car, quoique toute créature passe, par la création, du néant à l'être, et par conséquent soit susceptible de changement en quelque manière, cependant les termes et quelques propositions sont invariables à cause de l'ordre obligé d'un terme à l'autre, comme Sortès est variable aussi bien que son cours et son mouvement; s'il court il se meut; cependant cette invariabilité n'établit pas une proposition éternelle, à moins que ce soit dans l'intellect éternel, c'est-à-dire divin.

QUESTION XIX.

Sa dix-neuvième question est ainsi conçue : La dizième composition se fait d'un corps hétérogène et d'une ame végétale ; la onzième d'un corps homogène et d'une ame végétale et sensible, comme l'animal; la douzième, de ces éléments et d'une ame raisonnable ; ce qui est dit improprement, comme le dit l'auteur, parce qu'il donne à entendre par union, que l'ame raisonnable diffère de l'ame végétale et sensible ; mais je crois qu'il rapporte union à l'essence raisonnable seulement, et non à la substance de l'ame. Aussi je crois qu'il auroit mieux fait de dire, de ces éléments et de l'être raisonnable, comme il l'a dit plus haut, de l'ame végétale et sensible.

QUESTION XX.

Vingtième proposition : L'essence divine ne dépend pas de soi en quoi que ce soit ; mais elle a un double intellect dans la personne du Fils. Car si on veut dire que l'essence divine, qui est dans le Fils, vient d'un autre, c'est une erreur, comme on nous l'oppose. Mais si on entend que l'essence divine, qui est dans le Fils, vient d'un autre, c'est-à-dire du Père, on a raison. Car c'est par le Père que l'essence divine est dans le Fils.

---

omnis creatura de non esse in esse producta sit, et pro tanto sit aliquo modo variabilis, tamen et diffinitiones et propositiones aliquæ dicuntur invariabiles propter necessarium ordinem unius termini ad alium, sicut *sortes* variabilis est, et similiter cursus ejus et motus, et tamen hoc est invariabile. Si currit, movetur; hæc tamen invariabilitas non facit propositionem æternam, nisi secundum quod est in intellectu æterno, scilicet divino.

QUÆSTIO XIX.

Quod vero decimo nono ponitur : Decima compositio est ex corpore heterogeneo et anima vegetabili, undecima ex corpore hujusmodi et anima vegetabili et sensibili, ut animal, duodecima ex his et anima rationali, improprie dictum est, ut objiciens tangit, quia dat intelligere per copulam, quod anima rationalis sit aliud à vegetabili et sensibili, sed credo quod retulit copulam ad rationale tantum, non ad substantiam animæ. Unde melius staret, si diceret : Ex his et rationali, sicut dixit supra ex anima vegetabili et sensibili.

QUÆSTIO XX.

Quod vero vigesimo ponitur : Essentia divina non est ab alio in se, sed in persona Filii duplicem habet intellectum. Si enim intelligatur quod essentia divina in Filio existens, sit ab alio, falsum est, sicut objiciens impugnat. Si vero intelligatur quod essentia divina est in Filio ab alio, id est à Patre, verum est. A Patre enim est, quod essentia divina sit in Filio.

QUESTION XXI.

L'essence est le principe de nos connoissances en tant qu'unie avec nos facultés personnelles, n'est pas une proposition fausse, parce qu'on dit que l'essence est unie avec nos facultés de la manière que nous avons exposée plus haut. Mais elle paroît plutôt errer en ce qu'on dit que l'essence est le principe des actes de nos connoissances. Elle est fausse, en effet, si on entend que l'essence est le principe inspirateur et générateur de ces actes, dans le sens que dit l'auteur, dans sa septième distinction du premier livre, que la puissance génératrice est l'essence divine. Car la puissance divine d'engendrer est le principe de génération par lequel le générateur produit son acte.

QUESTION XXII.

Le fondement des autres attributs tenant à la nature et à la volonté, n'est point en raison de l'agent, mais d'un analogue ; de sorte qu'il l'est à l'égard d'un objet d'une essence différente, mais non quant à l'objet substantiel. L'auteur dit ceci d'après ce passage d'Aristote dans son deuxième livre du Traité de physique, où il distingue deux principaux agents, où il dit : « C'est tantôt de la nature et tantôt de la volonté que procède tout ce qui se fait. » Or la puissance et la vertu ne different point de ces deux principes, parce qu'ils se rapportent habituellement l'un à l'autre. En effet, il y a une puissance et une vertu naturelle; et une puissance et une vertu raisonnable ou volontaire. Car on ne distingue point l'intellect de la volonté dans son action, parce qu'il n'agit que par l'intermédiaire de la volonté. Il y a cependant quelque chose qui procède par mode d'intellect dans les personnes

---

QUÆSTIO XXI.

Quod vero vigesimo primo ponitur : Essentia est principium actuum notionalium prout est conjuncta cum proprietatibus personalibus, non habet calumniam ex hoc quod dicit essentiam esse conjunctam proprietatibus eo modo quo supra expositum est. Habere autem calumniam magis videtur ex hoc quod dicitur : Essentia est principium actuum notionalium. Est enim falsum, si intelligatur essentia esse principium hujusmodi actuum ut generans vel spirans ; sed si intelligatur esse principium actuum notionalium, ut quo consonat dictis Magistri in VII. dist. primi libri, ubi dicit quod potentia generandi est divina essentia ; potentia autem generandi est principium generationis, ut quo generans generat.

QUÆSTIO XXII.

Quod vero vigesimo secundo ponitur : Aliorum attributorum à natura et voluntate, principalitas non est ratione agentis, sed exemplaris tantum, unde respectu rei alterius essentiæ est, non respectu rei substantialis, hoc accipere voluit scribens, ex hoc quod Philosophus distinguit in II. *Physic.* duo principia agentia, dicens : « Eorum quæ fiunt, alia sunt a natura, alia a proposito vel voluntate. » Potentia autem et virtus non distinguuntur ab his duobus, eo quod communiter se habent ad utrumque. Est enim potentia et virtus, et naturalis et rationalis, sive voluntaria. Similiter etiam intellectus in agendo non distinguitur a voluntate, quia intellectus non movet nisi mediante voluntate. Procedit tamen in divinis aliquid per modum intellectus, scilicet verbum, sicut et Spi-

divines, c'est-à-dire le Verbe; de même que le Saint-Esprit procède par mode de volonté, par exemple, l'amour.

QUESTION XXIII.

La vingt-troisième proposition ainsi conçue : Le Fils procède, comme Verbe, la puissance par laquelle le Père produit tout le Saint-Esprit, comme amour, qui est le principe de toute création, renferme un double sens. On peut dire que le Père peut par le Fils, veut par le Saint-Esprit, ce qui est faux, comme l'auteur le prétend. Car il faut dire que le Père peut créer par le Fils, le veut par le Saint-Esprit, et en ce sens cette proposition est vraie. Car le Père crée tout par le Fils et le Saint-Esprit : or ce qu'il crée est évidemment ce qu'il peut et ce qu'il veut créer. Donc il peut et veut tout faire par le Fils.

QUESTION XXIV.

Quant à ce qu'il dit dans la vingt-quatrième question, que le Saint-Esprit procède comme principe de la volonté, et la créature comme effet, si on le prend en ce sens que le Saint-Esprit est l'agent producteur de la volonté comme d'un acte personnel, comme l'insinue notre auteur, est faux, parce qu'il n'y a pas, dans le Père, de principe de volonté en dehors de son être. Mais cette proposition est vraie, si on l'entend de l'acte de la volonté. Car le Fils est la raison de la volonté qui coordonne tout à ses fins. Or personne ne doute que le Saint-Esprit ne contribue aussi bien que le Père et le Fils à la création de tout ce qui existe.

QUESTION XXV.

On peut facilement comprendre la vingt-cinquième proposition, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, qu'ils sont plusieurs

---

ritus sanctus per modum voluntatis, ut amor.

QUÆSTIO XXIII.

Quod vero vigesimo tertio ponitur : Filius procedit ut verbum, et ars qua potest Pater omnia producere, Spiritus sanctus ut amor, quo amor vult ea producere, multiplicem habet intellectum. Potest enim intelligi, quod Pater Filio potest, et Spiritu sancto velit, et sic falsum est, ut objiciens impugnat. Potest etiam intelligi, quod Pater possit producere Filio, et velit producere Spiritu sancto, et sic verum est. Nam Pater omnia producit per Filium et Spiritum sanctum, et quod facit, manifestum est quod potest et vult. Potest ergo et vult omnia producere per Filium.

QUÆSTIO XXIV.

Quod vero vigesimo quarto ponitur : Spiritus sanctus procedit ut ratio volendi, creatura ut volitum, si intelligatur, Spiritus sanctus esse facto volenti ex parte volentis, falsum est, ut objiciens tangit, quia non est Patri ratio volendi, quod non est ei ratio essendi. Si autem intelligatur ex parte voliti, verum est quod scribitur. Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Nullus autem dubitat Spiritum sanctum esse causam productionis creaturarum, sicut Patrem et Filium.

QUÆSTIO XXV.

Quod vero vigesimo quinto ponitur : Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures agentes; sed tamen ut unum

agents opérant chacun en particulier, mais qui ne sont qu'un seul et même principe d'action, et qu'il n'en est point ainsi de la procession de la créature ainsi que du Saint-Esprit, car il tire la distinction de sa personne de celles de qui il procède. Il est en effet le lien des deux autres personnes, ce qui ne peut être attribué à la créature. Il n'est pas nécessaire que l'effet soit plus simple que la cause; ainsi on dit, que le Saint-Esprit procède de plusieurs, en tant que multiples d'une certaine façon, parce qu'on considère l'effet par rapport à la cause productrice, ou à la différence de forme que donne le principe producteur. Or le Père et le Fils l'inspirent par leur puissance inspiratrice qui est la nature divine, une et indivisible dans les deux personnes; mais cette affirmation ne s'applique pas aux personnes divines comme cause et effet, ou comme l'agent et le produit, mais nous employons seulement le langage humain en parlant de la Divinité. Et il ne faut pas croire que si le Saint-Esprit procède des deux personnes en tant que plusieurs, il ne procède pas entièrement de l'un indépendamment de tout rapport mutuel avec l'autre.

QUESTION XXVI.

Vingt-sixième question. Quoique le Saint-Esprit procède des deux autres personnes en tant que plusieurs, selon le nombre des principes de procession, ils ne sont point plusieurs par une forme multiple, comme nous en avons donné la raison plus haut.

QUESTION XXVII.

Cette proposition, entendue en sens absolu, est fausse, qu'un principe d'action qui agit médiatement et immédiatement renferme plus de puissance génératrice. Si on l'entend relativement et en un certain sens, elle est vraie, et fausse en un autre, parce que la relation par

---

in principio quo agunt, recte potest intelligi, nec est simile de processu creaturæ et Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus requirit secundum rationem suæ processionis, in his a quibus procedit, distinctionem. Procedit enim ut nexus duorum, quod de creatura dici non potest. Nec oportet quod effectus sit simplicior causa, si Spiritus sanctus procedit a pluribus secundum quod sunt plures aliquo modo, quia similitudo effectus ad causam agentem, vel dissimilitudo attenditur secundum formam qua agens agit, Pater autem et Filius spirant potentia spirativa, quæ est natura divina, quæ est una in utroque; non hæc tamen dicuntur pro tanto, quod in divinis sit causa et causatum, vel agens et factum, sed hoc modo hæc dicuntur secundum quod loquimur de divinis modo humano. Nec etiam oportet quod si procedit à pluribus in quantum sunt plures, quod non procedat totaliter ab uno, sed quod non procedat ab uno sine respectu ad alterum.

QUÆSTIO XXVI.

Quod vero vigesimo sexto ponitur: Quamvis Spiritus procedat ab eis ut sunt plures secundum numerum agentium, non tamen secundum formam eos plurificantem eamdem habet rationem sicut præcedens.

QUÆSTIO XXVII.

Quod vero vigesimo septimo ponitur: Non sequitur quod sit magis author, quia et mediate et immediate, si absolutum modum intelligit, falsum est. Si autem

laquelle le Fils est le principe du Saint-Esprit est commune au Père et au Fils. Ainsi, quant à cette relation, les rapports sont les mêmes; mais celle par laquelle le Fils vient du Père, lui est propre et privée. On peut donc dire, en ce sens, que le Fils est l'auteur du Saint-Esprit en un autre sens que le Père, parce que le Fils a cette relation avec une autre personne, et non le Père. Il est donc juste de dire que dans tout ce qui est commun au Père et au Fils, le Fils le tient du Père, et celui-ci de personne.

QUESTION XXVIII.

Vingt-huitième proposition : Dieu créateur est un nom essentiel, étendu aux personnes de la sainte Trinité, comme la puissance unie à un acte raisonné est raisonnable : ceci est clair, et il y a une différence fondamentale entre l'essence et la puissance, bien qu'on les confonde, parce que l'essence n'implique pas l'exercice de ce principe; tandis que la puissance, selon l'idée de l'exercice de cette faculté, est la puissance d'engendrer, c'est-à-dire le principe de génération.

QUESTION XXIX.

La vingt-neuvième proposition, ainsi conçue, le Saint-Esprit procède des deux personnes, par le moyen d'une seule, ce qui semble faire croire qu'elle procède davantage de celle-ci, est tout-à-fait erronée, à moins que ce ne soit qu'en apparence, comme le dit notre auteur, et semble être une fausseté, ce qui ne peut être en aucune façon.

QUESTION XXX.

Il y a une autre raison : comme le Saint-Esprit procède d'une personne par le moyen de l'autre, il semble donc tirer davantage, par

---

intelligat modum relativum quantum ad aliquid, verum est, et quantum ad aliquid falsum, quia relatio qua Filius est principium Spiritus sancti, est communis Patri et Filio. Unde quantum ad hanc, idem est modus relativus, sed relatio qua Filius est à Patre, propria est ei. Secundum hunc igitur modum potest dici quod Filius alio modo est author Spiritus sancti quam Pater, in quantum Filius haec habet ab alio, non autem Pater. Et similiter potest dici de omnibus quae conveniunt Patri et Filio, quia omnia Filius habet à Patre, et Pater a nullo.

QUÆSTIO XXVIII.

Quod vero vigesimo octavo ponitur : Deus generans est nomen essentiale tractum ad personale, sicut potentia conjuncta actui notionali est notionalis : sanum intellectum habet, nec est simile de essentia et potentia, ut objicitur, quia essentia non importat aliquam habitudinem principii, sicut potentia secundum rationem, cujus habitudinis dicitur potentia generandi, id est, quae est generationis principium.

QUÆSTIO XXIX.

Quod vero vigesimo nono ponitur : Spiritus sanctus procedit à duobus ab uno : unde videtur magis procedere, omnino falsum est, nisi faciat in hoc quod dicitur, videtur, ut intelligatur, videtur sophisticum, quod non est.

QUÆSTIO XXX.

Quod vero trigesimo ponitur : Alia ratio est, quia procedit Spiritus sanctus ab uno

le mode de procession, de la première personne; entendu simplement, ceci est faux, à moins que l'auteur ne trouve son excuse dans le doute qu'il établit par ce mot, il semble.

QUESTION XXXI.

Proposition trente-unième : On dit, en un sens, qu'une chose est temporelle, quand elle est sujette aux variations du temps, et, en ce sens, ce qui nous élève au-dessus du temps n'est pas temporel ou compris dans l'espace du temps : telle est la grace ; on tire cette conclusion de ce que dit saint Augustin, « que nous ne sommes plus dans ce monde quand notre esprit se pénetre des idées éternelles. » Ceci est vrai quant à l'objet vers lequel nous nous élevons, qui est au-dessus du monde sensible, et au-delà du temps, mais encore par rapport à nous, en tant que nous sommes transportés vers les choses éternelles, malgré que nous soyons temporels et passagers, et que la grace qui est accordée au monde soit elle-même temporelle.

QUESTION XXXII.

Proposition trente-deuxième : Le don que Dieu fait de lui-même est quelquefois la communication seule, d'autres fois, l'émanation, et quelquefois la translation. On peut dire que chaque personne de la sainte Trinité se donne de la première façon ; dans le second sens, une personne en donne une autre, et, dans le troisième, les trois personnes donnent toutes les créatures. Ceci est exact, mais ce seroit faux, si on vouloit dire que chaque personne de la sainte Trinité donne toutes les autres de la seconde manière, c'est-à-dire par émanation, comme l'auteur a voulu le faire entendre.

---

ad alterum, ideo videtur magis habere de ratione processionis, simpliciter male dicitur, nisi etiam fiat vis in hoc quod dicitur, videtur.

QUÆSTIO XXXI.

Quod vero trigesimo primo dicitur : Uno modo dicitur temporale, quod subjacet variationi temporali, et hoc modo illud per quod elevamur supra tempus, non est temporale, sive in tempore : sic vero est gratia, hoc videtur accipi ex eo quod Augustinus dicit, quod « in quantum aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. » Quod quidem verum est ex parte objecti, in quod elevamur, quod est supra mundum et supra tempus, sed ex parte nostri qui elevamur, cum simus temporales, et mundo gratia temporalis est.

QUÆSTIO XXXII.

Quod vero trigesimo secundo ponitur : Datio aliquando importat communicationem solam, aliquando etiam emanationem, aliquando translationem. Primo modo potest dici quælibet persona dare seipsam, secundo modo una persona aliam, tertio modo quælibet persona donum creatum : sane dicitur, non sane autem diceretur, si diceret quod secundo modo quælibet persona dat quamcumque aliam, ut objiciens intellexit.

QUESTION XXXIII.

Trente-troisième proposition : Les saints du nouveau Testament sont plus aptes à recevoir la grace que les saints de l'ancienne loi, parce que l'obstacle qu'opposoit le péché d'Adam a été levé par la rédemption. Cette proposition est juste, parce que, si la circoncision ôtoit le péché originel, dans l'ancienne loi, comme le dit Jean de Verceil, elle ne donnoit pas une si grande abondance de grace que le baptême, et le sang de Jésus-Christ n'avoit point été encore versé pour prix de la rédemption de tout le genre humain.

QUESTION XXXIV.

Il faut que la trente-quatrième proposition, que l'ame n'est rien autre chose que ce qu'elle communique au corps, soit vraie. Car si l'ame est la forme du corps, la forme et la matière ne font qu'un seul être, ce qui seroit faux, si la forme différoit de ce qu'elle communique à la matière. Il ne s'ensuit pas de là que l'ame soit corruptible comme le corps, car l'ame ne peut être anéantie comme lui; il faut donc conclure que l'ame est distincte du corps.

QUESTION XXXV.

Trente-cinquième proposition : Il est vrai de dire qu'il n'y avoit pas de mission visible dans l'ancien Testament; mais notre auteur se trompe, en ce qu'il ne distingue pas entre les missions et les apparitions. Car toute apparition n'est pas une mission visible, mais seulement celle qui a pour but de faire connoître une plus grande effusion de grace dans une personne.

QUÆSTIO XXXIII.

Quod vero trigesimo tertio ponitur : Sancti novi Testamenti magis sunt dispositi ad recipiendam gratiam, quam sancti veteris Testamenti, propter impedimentum peccati Adæ remotum : sane dicitur, quia etsi circumcisio à peccato originali purgaret in veteri lege, ut objiciens dicit, non tamen tanta copia gratiæ conferebatur, sicut in baptismo, nec erat solutum pretium pro redemptione totius humani generis.

QUÆSTIO XXXIV.

Quod vero trigesimo quarto ponitur : Non aliud est esse animæ, quam quod dat corpori, oportet verum esse. Si anima enim est forma corporis, forma autem et materia sunt unum secundum esse, quod non esset verum, si aliud esset esse formæ, et aliud esset esse quod dat materiæ. Nec propter hoc sequitur quod anima habeat esse corruptibile sicut corpus, quia illud esse corpus potest amittere, non autem anima, et propter hoc remanet anima habens esse à corpore separata.

QUÆSTIO XXXV.

Quod vero trigesimo quinto ponitur : Non fiebat missio visibilis in veteri Testamento, quod verum est; sed decipitur objiciens, quod non distinguit inter apparitiones et missiones. Non enim omnis apparitio est missio visibilis, sed solum illa quæ fit ad declarandum processum copiosum gratiæ in aliquo.

QUESTION XXXVI.

Trente-sixième proposition : Il y aura un temps où il n'y aura plus de propagation spirituelle de la foi de l'Eglise pour la multiplication des fidèles, cela peut être vrai, si on l'entend du temps de l'Antechrist, non parce que dans ces derniers temps l'Eglise obtiendra quelques conversions, comme le dit saint Augustin au vingtième livre de la Cité de Dieu, mais parce que peu se convertiront, à cause des tribulations de ces jours de malheur.

QUESTION XXXVII.

Sa trente-septième proposition, que tout acte tient de la forme inhérente à l'agent, est fausse, si on entend inhérente par accident, comme c'est le sens de l'auteur; elle est vraie, au contraire, si on dit qu'elle est inhérente, c'est-à-dire qu'elle a un certain mode d'existence dans l'agent. Or nous disons que la forme substantielle est dans le feu, et la divinité dans Dieu.

QUESTION XXXVIII.

Il est faux de dire que Dieu n'agit dans l'ame que par un influx nouveau, car un changement heureux peut se faire dans l'ame par ses nouvelles dispositions, comme une illumination soudaine de l'air peut se faire par un changement survenu dans l'atmosphère. Il est clair, en effet, que Dieu agit sur l'ame, non-seulement en lui imprimant une certaine puissance de grace et de vertu, mais encore en poussant son libre arbitre vers telle ou telle autre chose, ce qui ne peut pas s'appeler proprement influencer l'ame, mais plutôt l'exciter à agir.

QUÆSTIO XXXVI.

Quod vero trigesimo sexto ponitur : In fide Ecclesiæ non erit tempus propagationis spiritualis ad multiplicationem fidelium, hoc potest verum esse, si intelligatur quantum ad tempus Antichristi, non quia in illo tempore aliqui ad Ecclesiam convertantur, ut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei*, sed quia propter tribulationes non multi convertentur.

QUÆSTIO XXXVII.

Quod vero trigesimo septimo ponitur : Omne agere est à forma inhærente agenti : si intelligatur inhærente accidentaliter, ut objiciens intellexit, falsum est ; si intelligatur inhærente, id est, existente in agente quocumque modo, verum est. Dicimus enim formam substantialem esse in igne, et deitatem in Deo.

QUÆSTIO XXXVIII.

Quod vero trigesimo octavo ponitur : Hoc falsum est, scilicet quod Deus non agit in anima nisi per novum influxum. Nam novus effectus potest pervenire in animam ex nova dispositione recipientis, sicut nova illuminatio in aerem ex nova dispositione aeris. Manifestum est enim quod Deus in anima agit non solum causando in ea aliquem habitum, puta gratiæ vel virtutis, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel ad illud, quod non proprie dicitur influere, sed magis movere ad actum.

QUESTION XXXIX.

Cette proposition, Ajouter, dans les choses spirituelles, n'exclut pas l'idée de la simplicité, est vraie, si on l'entend par mode d'intention, comme on dit que ce qui est meilleur ajoute en qualité à ce qui est moins bon. Elle est fausse, si on l'entend d'une addition de substance à la substance, et d'espèce à l'espèce. Car l'intellect qui a plusieurs espèces d'intelligences n'est plus simple.

QUESTION XL.

Proposition quarantième : Je crois qu'il ne convient pas de dire que le Fils a ses attributs en fait et non pas en propriété.

QUESTION XLI.

La quarante-unième proposition, le Verbe incréé n'est pas la raison de produire d'autres paroles, est fausse, entendue simplement.

QUESTION XLII.

Quoique la fin du Verbe et du Saint-Esprit soit la même, l'ordre par lequel ils tendent à cette fin est différent, parce que le Saint-Esprit tend à cette fin par mode efficient. Ceci n'est pas juste, si par fin on entend le terme pour lequel une chose existe, car le Saint-Esprit n'existe pas pour aucun effet créé. Mais si la fin est prise pour le terme, comme le point est appelé la fin d'une ligne, la fin peut être appelée un effet créé, auquel se termine l'opération de la personne incréée.

QUÆSTIO XXXIX.

Quod vero trigesimo nono ponitur : In spiritualibus additio non recedit à simplicitate, verum est, si intelligatur de additione, quæ est per modum intentionis, sicut illud quod est melius, dicitur addere in bonitate supra illud quod est minus bonum. Non est autem verum, si intelligatur de additione rei ad rem, vel speciei ad speciem. Nam intellectus minus est simplex, qui habet plures species intelligibiles.

QUÆSTIO XL.

Quod vero quadragesimo ponitur : Filio convenit dari actu, non aptitudine, credo inconvenienter dici.

QUÆSTIO XLI.

Quod vero quadragesimo primo ponitur : Verbum increatum non est ratio proferendi alia verba, simpliciter falsum est.

QUÆSTIO XLII.

Quod vero quadragesimo secundo ponitur : Quamvis idem sit finis utriusque, tamen alter est ordo utriusque ad illum finem, quia Spiritus sanctus ordinat ad illum per modum efficientis, inconvenienter dicitur, si per finem intelligatur illud propter quod est illud, nam Spiritus sanctus non est propter aliquem effectum creatum. Si vero finis accipiatur pro termino, sicut punctum dicitur finis lineæ, sic potest dici aliquis effectus creatus finis, ad quem terminatur operatio personæ increatæ.

QUESTION XLIII.

Ce qui procède d'une chose pour passer dans une autre comme dans son objet, ne peut être dit, venir à procéder à l'égard de ce premier principe comme une qualité, et n'a pas de raison d'être nécessaire.

QUESTION XLIV.

Proposition quarante-quatrième : Le terme égal peut être entendu de deux manières : comme indiquant seulement la relation, ou renfermant un acte avec la relation, ou un mouvement vers cette même relation. Dans le premier sens, on dit que le Père est égal au Fils. Dans le second, que le Fils est égal au Père. Ceci n'est point faux dans le sens de l'auteur, car l'égalité signifie seulement la relation, et présuppose cependant l'unité. Mais ce n'est pas juste, si on veut dire que ce qui est égal implique un mouvement vers l'égalité. Ce qui est adéquate, mais non ce qui est égal, ou l'égalité ne signifie pas ce mouvement. Supposé même qu'il en fût ainsi, il ne seroit pas déplacé de dire que, dans ce sens, le Fils est égal au Père. Car bien que dans le Fils il n'y ait point tendance à l'égalité, il reçoit cependant du Père ce qui le rend égal à lui, et cette communication de relation, quant à ce sens, fait la même chose dans le Fils, que la tendance à l'égalité dans la créature.

QUESTION XLV.

Cette quarante-cinquième proposition est claire. On dit que le Fils est égal au Père, comme on dit que le mouvement est égal à la même quantité d'attributs que donne la relation. Car, malgré qu'il n'y ait point de mouvement dans le Fils, la génération renferme quelque

---

QUÆSTIO XLIII.

Quod vero quadragesimo tertio ponitur : Quod procedit ab aliquo in aliud sicut in objectum, non dicitur respectu ejus procedere ut donum, non habet aliquam necessariam rationem.

QUÆSTIO XLIV.

Quod vero quadragesimo quarto ponitur : Æquale potest accipi dupliciter, ut dicat solam relationem, aut ut cum relatione, importat actum seu motum ad illam, primo modo dicitur Pater æqualis Filio, secundo Filius æqualis Patri, non est calumniabile quantum ad id quod objiciens tangit. Æqualitas enim solam relationem significat, præsupponit tamen unitatem, quantum ad hoc tamen non videtur bene dictum : quod æquale quandoque importat motum ad æqualitatem. Hujusmodi enim motum non significat æquale sive æqualitas, sed adæquatio, dato tamen quod hujusmodi motum significaret, non sequitur inconveniens ex eo quod dicit Filium hoc modo esse æqualem Patri. Nam licet in Filio non sit motus ad æqualitatem, accipit tamen à Patre unde est ei æqualis, et ipsa acceptio quantum ad hoc, idem facit in Filio, quod motus ad æqualitatem in creatura.

QUÆSTIO XLV.

Quod vero quadragesimo quinto ponitur : Filius dicitur æquari Patri secundum quod æquari quasi motum dicit ad quantitatem eamdem, quam consequitur relatio, sanum habet intellectum. Nam licet Filio non sit motus, tamen generatio habet aliquid si-

chose de semblable, en ce sens, comme dit saint Basile, que recevoir est commun au Fils et à la créature.

QUESTION XLVI.

Cette proposition, une personne n'a pas l'être en elle-même, est fausse, parce qu'il est clair que Dieu existe en lui-même. Ceci se prouve plus par la négative que par l'affirmative, parce qu'il n'a point besoin d'un autre dans lequel il existe, en ce sens que le Père existe de lui-même et non d'un autre.

QUESTION XLVII.

Il y a trois manières de recevoir l'être. La première, qui exclut toute puissance d'où il est reçu, comme l'Etre divin; la seconde, toujours dépendante d'une puissance créatrice, tel est tout ce qui peut recevoir l'être; la troisième, qui tient le milieu entre les deux autres. Il est toujours, en effet, un être impuissant, en ce qu'il tient ce qu'il est d'un autre, et cependant il ne l'est pas d'un autre côté, en tant qu'être simple et complet, comme l'être de l'ange. Ceci est clair, car Jean de Verceil n'a pas l'intention d'exclure toute espèce de puissances, mais celles seulement qui seroient sujettes à changement, et qui se trouvent dans toutes les créatures corruptibles.

QUESTION XLVIII.

Le pouvoir et l'exercice de la puissance, dans les Etres éternels, ne sont pas toujours unis, mais existent successivement, non avec continuité, mais par intervalle. Cette proposition quarante-huitième est vraie, entendue des actions selon leur nature. Ils ont en effet des

---

mile motui quantum ad hoc quod accipere, sicut dicit Basilius, est commune Filio et creaturæ.

QUÆSTIO XLVI.

Quod vero quadragesimo sexto ponitur : Una persona non habet esse in seipsa, falsum est secundum quod dicitur Deus esse in seipso, quod exponitur magis negative quam affirmative, quia scilicet non indiget alio in quo sit, eo modo loquendi quo dicitur Pater esse à seipso, quia non ab alio.

QUÆSTIO XLVII.

Quod vero quadragesimo septimo ponitur : Actus existendi triplex est, quidam omnino potentiæ impermixtus, ut esse divinum, alius semper potentiæ permixtus, tale est rerum generabilium, tertius modo medio se habens. Est enim impotentiæ permixtus in quantum est ab alio, partim vero non, in quantum est simplex et simul totus completus, et tale est esse angeli, sanum potest habere intellectum. Non enim scribens intendit excludere ab esse angelico quaslibet potentias, sed potentiam quæ esset transmutabilis, quæ est in rebus corruptibilibus.

QUÆSTIO XLVIII.

Quod vero quadragesimo octavo ponitur : Posse et agere rerum æternarum non est totum simul, sed successive, non tamen continue, sed intercise, verum est de actionibus secundum suam naturam. Habent enim actiones successivas, unde Augustinus dicit quod Deus movet creaturam

actions qui se suivent, d'où saint Augustin dit que Dieu donne le mouvement aux créatures spirituelles, pour un temps : or recevoir le mouvement pour un temps, c'est être mû par les affections présentes. Mais les actions des anges, d'après lesquelles ils jouissent du Verbe, sont sans succession de temps, et par elles ils participent à l'éternité. On dit que le pouvoir de l'ange est interrompu, non pas quant à l'essence du pouvoir, mais quant à la distinction de la puissance et de l'exercice de la puissance, parce que les anges tantôt peuvent et tantôt agissent.

QUESTION XLIX.

La proposition quarante-neuvième, la matière diffère de Dieu par une distinction imparfaite, quoique Dieu soit distinct de la matière par une différence parfaite, n'est pas vraie, à proprement parler, quoiqu'on puisse la soutenir. Elle seroit juste, si l'on disoit que la matière première est distinguée de Dieu par quelque chose d'imparfait.

QUESTION L.

L'ordre peut etre considéré sous un double rapport : d'abord sous celui du sujet auquel il est appliqué, ou de la raison par laquelle il atteint ce but. Sous le premier point de vue, il n'y a point d'ordre de nature dans les personnes divines, et sous le second, il est relatif. Car il n'y a point d'ordre sans rapports distincts qui s'harmonisent en un sens. Et il ne peut y avoir ordre, là où il n'y a nulle convenance. On peut donc considérer la raison de l'ordre dans les personnes divines, sous le rapport de la distinction des personnes, et ainsi la raison d'ordre n'est pas la nature, mais la relation : ou du côté des convenances, et dans ce cas la nature est la raison de l'ordre. C'est pour cela qu'on dit qu'il y a ordre de nature dans les personnes di-

---

spiritualem per tempus, et per tempus moveri est per affectiones moveri, sed actiones angelorum, secundum quas fruuntur verbo, sunt sine successione, et secundum eas sunt in participatione æternitatis. Posse etiam angeli dicitur intercisum non quantum ad essentiam potentiæ, sed secundum quod posse dividitur contra agere, quia angelus quandoque potest agere aliquid, quandoque agit.

QUÆSTIO XLIX.

Quod vero quadragesimo nono ponitur : Materia à Deo distinguitur imperfecta distinctione, quamvis Deus ab ipsa distinguatur distinctione perfecta, non satis proprie dicitur, licet sustineri possit. Proprie autem diceretur quod materia prima distinguatur a Deo per aliquod imperfectum.

QUÆSTIO L.

Quod vero quinquagesimo ponitur : Ordo alicujus dicitur dupliciter, vel ut subjecti quod ordinatur, vel ut rationis secundum quam ordo attenditur, primo modo non est in divinis ordo naturæ, sed secundo modo potest recte et non recte intelligi. Ordo enim non est nisi aliquorum distinctorum convenientium in aliquo. Quæ enim in nullo conveniunt, nullum habent ordinem ad invicem. Ratio igitur ordinis potest accipi in divinis personis vel ex parte distinctionis personarum, et sic ratio ordinis non est natura, sed relatio ; vel ex parte convenientiæ, et sic natura est ratio ordinis. Propter hoc enim dicitur ordo naturæ

vines, parce que la nature divine est communiquée au Fils par le Père, et par l'un et l'autre au Saint-Esprit.

QUESTION LI.

Prise au pied de la lettre, cette proposition est fausse, savoir, que l'essence de Dieu est une dans le fait, mais qu'elle a une foule d'attributs qui diffèrent en Dieu par la seule raison, et entre eux par le fait, selon leur nature et leur raison propres et particulières. Il y a eu, en effet, contradiction dans les termes. Car l'auteur dit d'abord que les attributs que l'essence divine possède en elle-même diffèrent en Dieu par la seule raison, et entre eux par le fait. Or cette erreur provient, non du défaut d'intelligence de l'auteur, mais de ce qu'il n'a pas énoncé clairement sa pensée. Il auroit mieux dit : l'essence divine, qui a plusieurs attributs différents par la seule raison, mais différents en nature dans le choses créées, selon leur essence et les raisons qui leur sont propres.

QUESTION LII.

Le suppôt divin a sa raison d'être par lui-même, d'après les lois générales de la nature; la raison d'intelligence par sa nature spéciale; la raison de distinction de sa forme singulière. Ceci est mal expliqué; car il ajoute ensuite, le suppôt divin existe de lui-même. Il y a en effet dans le texte : Le suppôt divin, par la nature générale, etc.... Il parle du suppôt créé, car il avoit dit un peu plus haut : L'animal est une substance prise en général dans ses attributs, et l'homme, dans ses attributs particuliers, Paul, par exemple, pris dans ses attributs individuels. Si on appliquoit cette distinction

---

in divinis personis, quia natura divina communicatur Filio à Patre, et ab utroque Spiritui sancto.

QUÆSTIO LI.

Quod vero quinquagesimo primo ponitur : Essentia in Deo una est re, sed habet multitudinem attributorum differentium in Deo sola ratione, in seipsis vero re, secundum naturas et rationes proprias, falsum est et improprie dictum, secundum quod sonant verba. Contradicit enim sibi ipsi, si stricte verba discutiantur. Primo enim dicit, quod attributa quæ habet essentia divina in se, in Deo differunt sola ratione, et quod in seipsis differunt re. Idem est enim haberi in essentia divina, et esse in Deo. Hæc autem falsitas contingit non ex malo intellectu scribentis, sed quia nimis truncate scripsit. Poterat sic bene dici : Essentia divina est una re, cui multa attribuuntur, quæ in Deo differunt sola ratione; in rebus autem creatis re secundum naturas et rationes proprias.

QUÆSTIO LII.

Quod vero quinquagesimo secundo ponitur : Ipsum suppositum divinum à natura generali habet rationem per se subsistendi, à natura speciali habet rationem intelligendi, à forma singulari rationem distinguendi, male exceptum est. Addidit enim exceptor divinum de suo. In scripto autem sic habetur : Ipsum autem suppositum à natura generali, etc., et loquitur de supposito creato, unde parum supra dixerat : Animal significat substantiam cum proprietate generali, homo cum proprietate speciali, Paulus cum individuali. Si vero intelligeretur de supposito divino, esset

au suppôt divin, elle seroit mal définie, parce que, dans les personnes divines, on ne trouve ni genre ni espèce.

QUESTION LIII.

Proposition cinquante-troisième : Hypostase, dans son acception véritable, comprend les natures communes et la propriété particulière, non en ce sens que l'un existe dans l'autre, mais de cette façon que l'une et l'autre lui conviennent. Cette proposition est vraie, et est refutée à tort par notre adversaire, car on dit que leurs attributs sont inhérents aux personnes divines, comme on dit qu'ils sont dans les personnes; ainsi l'essence divine est dans le Père et est le Père lui-même. En argumentant ainsi, on pourroit contrôler tout ce que l'on dit de Dieu, car notre langue est impuissante à parler dignement de lui.

QUESTION LIV.

La cinquante-quatrième proposition : Le Père se comprend sur toutes choses dans la même espèce, c'est-à-dire en lui-même ou dans son essence, c'est pourquoi il engendre la même espèce, c'est-à-dire le Fils, pour lui et pour tout créer, est mal formulée, quand même on diroit, le Père engendre, de lui-même, la sagesse. Elle seroit juste s'il disoit, il engendre le Fils, sa sagesse, parce qu'il est de la même espèce que celui qui le produit. L'auteur prend produire pour parler, ce qui fait qu'il diroit mieux : Dieu le Père engendre de lui le Fils, Verbe du Père, et Verbe de tout. Car le Père se nomme, et tout ce qui existe par son Verbe, qui est le Fils. Notre adversaire emploie mal le mot tirer de soi, c'est-à-dire produire.

---

simpliciter male dictum, quia in divinis non est genus et species.

QUÆSTIO LIII.

Quod vero quinquagesimo tertio ponitur : Hypostasis in intellectu suo claudit et naturas communes et proprietatem, non ita quod unum horum insit alteri, sed ita quod utrumque sibi, bene dictum est, sed nimis calumniose ab objiciente reprehenditur. Dicuntur enim proprietates inesse personis, sicut et esse in personis, et similiter essentia divina est in Patre, et est Pater. Per hunc autem modum omnia quæ de Deo dicuntur, reprobari possent, cum nihil de Deo verbis nostris proprie dici possit

QUÆSTIO LIV.

Quod vero quinquagesimo quarto ponitur : Deus Pater in eadem specie, scilicet seipso sive essentia sua, se et omnia intelligit, ideo eamdem speciem, id est, Filium, ad se et ad omnia proferenda de se gignit, improprie dictum est, etsi diceretur : Deus Pater de se gignit sapientiam. Esset autem proprie dictum, si diceret : Filium de se gignit sapientiam, quia est eadem species proferenti. Próferre autem accipit dicere, unde convenientius diceretur : Deus Pater gignit de se Filium ad se et omnia dicenda. Pater enim se et omnia alia dicit Verbo suo, quod est Filius. Objiciens autem male exponit proferre, id est producere.

QUESTION LV.

La cinquante-cinquième proposition est ainsi conçue : Le Fils a plus de rapport avec le Père, dans les choses extérieures, que le Saint-Esprit. L'auteur ajoute dans son manuscrit, c'est-à-dire dans l'habitude inspiratrice, à savoir, l'inspiration commune. Richard de Saint-Victor l'admet dans son livre de la Trinité. Mais ceci ne me paroît pas juste, parce que, dans les personnes divines, il n'y a, à proprement parler, rien d'intérieur ni d'extérieur, et le Fils n'a pas plus de rapport de convenance avec le Père que le Saint-Esprit, quoiqu'il lui soit uni par un grand nombre de relations.

QUESTION LVI.

La cinquante-sixième proposition est celle-ci : Le Père et le Fils ne sont pas le même principe du Saint-Esprit, comme plusieurs l'affirment à cause d'un article que renferme cette proposition et qui concerne la personne ; cependant ce n'est pas trop accorder que de dire que le Père et le Fils sont le même, comme le seul principe ; car on se sert ordinairement des mêmes expressions pour l'essence et pour la personne.

QUESTION LVII.

Cette proposition est fausse dans le sens de l'auteur. En parlant de l'espèce de nature et de l'espèce de connoissance, on dit que le Fils est l'espèce du Père à cause de la construction du nominatif avec le génitif, en tant que cause efficace, et non comme cause formelle. Car il ne s'ensuit pas que le Fils soit la cause efficiente du Père, et en sens inverse, mais la construction est faite selon l'usage, dans ce cas,

---

QUÆSTIO LV.

Quod vero quinquagesimo quinto ponitur : Filius magis convenit cum Patre, quam Spiritus in exterioribus. In scripto additur, id est, in habitudine spirativa, scilicet communi spiratione, hoc acceptum videtur à Ricardo de S. Victore, I. lib. *De Trin.* Sed non videtur convenienter dici, quia neque in divinis dicitur aliquid interius et exterius proprie loquendo, neque Filius convenit magis cum Patre quam Spiritus sanctus, licet in pluribus relationibus cum eo conveniat.

QUÆSTIO LVI.

Quod vero quinquagesimo sexto ponitur : Pater et Filius non sunt idem principium Spiritus sancti, licet à multis hoc dicatur propter articulum quem habet propositum inclusum, ratione ejus videtur ad personam pertinere : tamen hoc videtur multum non cogere quin possit concedi quod Pater et Filius sint idem principium, sicut et unum, utimur enim pronominibus communiter et pro essentia et pro persona.

QUÆSTIO LVII.

Quod vero quinquagesimo septimo ponitur : Loquendo de specie naturæ et de specie cognitionis, dicitur Filius species Patris, secundum quod nominativus construitur cum genitivo in ratione causæ efficientis, non in ratione causæ formalis, non habet calumniam ex hoc quod objiciens tangit. Non enim sequitur quod Filius sit causa efficiens Patris, vel è converso, sed constructio est secundum habitudinem talis causæ, secundum modum loquendi, quo grammatici utuntur. Vult autem hoc acci-

d'après la manière de s'exprimer des grammairiens. Or ceci signifie que le Fils est l'espèce du Père, dans le sens de saint Hilaire, qui dit que l'espèce est dans l'image. Saint Augustin entend par l'espèce, la beauté. Et quoique saint Hilaire ne dise pas que le Fils est l'espèce du Père, on peut entendre, dans ce sens, l'espèce ou la beauté du Père, comme on dit qu'il est la splendeur du Père.

QUESTION LVIII.

Proposition cinquante-huitième : On peut considérer le terme d'une action sous un double rapport, en soi et en raison de l'action. Dans le premier sens, le terme inspirateur de l'amour à l'égard du Père, est le Fils; et dans le second, c'est le Père à l'égard de lui-même. Cette proposition est obscure et mal définie. En effet, parce que le terme d'une action est distinct parfaitement de l'agent, là où il y a une distinction réelle, il dit que le terme de l'action de l'agent est le terme de fait, et, dans ce sens, il y a une distinction réelle entre le Père et le Fils; mais quand il n'y a pas de distinction réelle, il dit que le terme est selon la raison, comme dans le Père, lorsqu'il s'aime lui-même, celui qui aime et l'objet aimé diffèrent seulement en raison. Mais il ne suit pas de là que le Père s'aime d'une façon, et aime le Fils d'une autre, comme veut le dire l'auteur, mais il s'ensuit qu'il s'aime comme lui-même, et le Fils comme une autre personne.

QUESTION LIX.

L'auteur dit dans sa cinquante-neuvième proposition, en parlant de l'amour essentiel, le Saint-Esprit s'aime par lui-même. Je crois que ceci est vrai de l'amour qu'il a de lui-même, parce qu'il se connoît, et parce que cet amour de complaisance n'est autre chose que le

---

pere quod Filius sit species Patris, ex hoc quod Hilarius dicit : « Species est in imagine. » Augustinus autem speciem interpretatur pulchritudinem, et licet Hilarius non dicat quod Filius sit species Patris, potest tamen hoc modo intelligi species vel pulchritudo Patris, sicut dicitur splendor Patris.

QUÆSTIO LVIII.

Quod vero quinquagesimo octavo ponitur : Aliquid potest significari terminus actioni dupliciter, secundum rem, aliquid secundum rationem. Primo modo terminus spirandi amorem respectu Patris, est Filius; secundo modo Pater respectu sui ipsius, nimis obscure dictum est. Hic tamen videtur esse sensus. Quia enim terminus actionis principaliter distinguitur ab agente, ubi est realis distinctio, terminum actionis ab agente dixit esse terminum secundum rem, et sic est realis distinctio inter Patrem et Filium; ubi autem non est realis distinctio, dixit esse terminum secundum rationem, sicut in Patre cum diligit seipsum, distinguitur amans et amatum ratione tantum. Non autem ex hoc sequitur quod Pater aliter diligat se, aliter Filium, ut objiciens tangit, sed sequitur quod se diligat ut eumdem, et Filium ut alium.

QUÆSTIO LIX.

Quod vero quinquagesimo nono ponitur : Loquendo de amore essentiali, Spiritus sanctus se diligit seipso; loquendo de amore notionali, non credo falsum esse, quia cum amor notionalis nihil aliud sit quam Spiritus sanctus, sicut hæc est vera : Spiritus

Saint-Esprit. Aussi cette proposition, le Saint-Esprit s'aime d'un amour de complaisance, est vraie, à moins qu'on veuille dire qu'aimer de connoissance puisse être pris pour l'inspiration de l'amour, et aimer de cette sorte ne convient nullement au Saint-Esprit.

QUESTION LX.

Quoique le Saint-Esprit ne s'aime pas lui-même par le fait de la connoissance qu'il a de lui-même, ou une autre personne, de lui-même et parce qu'il se contemple, cependant il aime la créature personnellement et essentiellement de lui-même. Je crois que d'après ce que nous avons dit, cette proposition est fausse.

QUESTION LXI.

Lorsqu'il dit, tout est dans le Verbe, l'auteur entend le Père, le Verbe n'est point appelé le principe de la parole, mais le terme, il faut l'entendre dans le sens de l'auteur. Car, dans ce sens, le Verbe seroit le principe du Père, ce qu'il faut dire; mais on l'entend du Père comme le principe de tout ce qu'on entend par ce mot, et alors toute difficulté disparoît.

QUESTION LXII.

Le Fils ne peut être le principe d'un acte du Père, mais bien le terme. Cette proposition a le même sens. Car quoiqu'il soit le principe de l'inspiration et de la création, il n'est cependant pas le principe par lequel le Père inspire ou crée.

QUESTION LXIII.

Cette proposition : On ne peut dire éternité d'éternité, est fausse pour deux raisons. Premièrement, parce qu'on peut dire éternité

---

sanctus se diligit seipso, ita hæc est vera : Spiritus sanctus diligit se amore notionali, nisi forte dicatur quod diligere notionaliter sumptum est spirare amorem, et sic diligere nullo modo convenit Spiritui sancto.

QUÆSTIO LX.

Quod vero sexagesimo ponitur : Licet Spiritus sanctus non diligat se, vel alteram personam notionaliter seipso, tamen diligit creaturam et personaliter et essentialiter seipso, credo simpliciter esse falsum secundum prædicta.

QUÆSTIO LXI.

Quod vero sexagesimo primo ponitur : Cum dicitur, omnia in Verbo dicit Pater, non vocatur Verbum dicendi principium, sed terminus, intelligendum est ex parte dicentis. Sic enim verbum est principium Patris, quod dicatur, sed dicitur à Patre ut principium aliorum quæ dicuntur per hoc verbum, et sic cessat omnis objectio.

QUÆSTIO LXII.

Quod vero sexagesimo secundo ponitur : Filius respectu alicujus actus paterni non potest esse principium, sed terminus, eumdem habet intellectum. Etsi enim sit principium spirandi et creandi, non tamen est principium quo Pater spiret vel creet.

QUÆSTIO LXIII.

Quod vero sexagesimo tertio dicitur : Non potest dici æternitas de æternitate, male dictum est, quantum ad duo. Primo,

d'éternité, comme on dit sagesse de sagesse, ou nature de nature. Secondement, parce que l'éternité ne répugne pas à la raison d'origine, à cause que le Fils et le Saint-Esprit sont éternels.

QUESTION LXIV.

La personne n'est pas distinguée par elle-même, mais par ses attributs. Cette proposition est fausse. Car les personnes se différencient par elles-mêmes et par leurs propriétés.

QUESTION LXV.

Le Christ seul a une parfaite connoissance des créatures. Cette proposition est vraie selon un certain mode de perfection, qui n'empêche pas la perfection de la connoissance des saints. Car il y a plusieurs modes de perfection.

QUESTION LXVI.

Les idées sont multiples du côté de l'objet connu, à cause de la pluralité des rapports, et ce rapport est éternel. Mais ce rapport est dans l'intellect de Dieu; ceci est vrai. Car, comme Dieu a connu de toute éternité toutes les créatures, de même il a la connoissance des rapports qui existent entre lui et les créatures, et cela suffit pour la pluralité des idées, qui ne sont que les raisons des choses, en tant qu'étant dans l'intellect de Dieu, et aussi il n'est pas nécessaire que l'essence divine soit multiple, pas plus qu'il ne faut qu'il y ait une relation réelle et éternelle, à cause des propriétés des personnes, comme on l'objecte.

---

quia ea ratione potest dici æternitas de æternitate, sicut sapientia de sapientia, vel natura de natura. Secundo, quia æternitas non repugnat rationi originis, quia et Filius et Spiritus sanctus sunt æterni.

QUÆSTIO LXIV.

Quod vero sexagesimo quarto ponitur : Persona non distinguitur seipsa, sed sua proprietate, falsum est. Nam personæ seipsis et proprietatibus distinguuntur.

QUÆSTIO LXV.

Quod vero sexagesimo quinto ponitur : Solus Christus habet perfectionem cognitionis in genere creaturæ, verum est secundum aliquem modum perfectionis, unde non obstat quod beatorum cognitio est perfecta. Nam multiplex est modus perfectionis.

QUÆSTIO LXVI.

Quod vero sexagesimo sexto ponitur : Ideæ habent pluralitatem ex parte connotati propter respectuum pluralitatem, et ille respectus æternus est, verum est, sed respectus ille est intellectus à Deo. Deus enim ab æterno sicut intellexit multitudinem creaturarum, ita intellexit multitudinem respectuum, qui sunt inter ipsum et creaturas, et hoc sufficit ad pluralitatem idearum, quæ nihil aliud sunt quam rationes rerum, prout sunt intellectæ à Deo, et sic neque oportet essentiam divinam pluruficari, neque oportet esse aliquam relationem realem æternam propter proprietates personales, ut objicitur.

QUESTION LXVII.

La pluralité des idées est en Dieu, non-seulement selon la raison de l'intellect humain ou angélique, mais divin. Ce qui précède prouve la vérité de cette proposition. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait une essentielle distinction d'idées en Dieu, mais seulement qu'il comprend plusieurs choses.

QUESTION LXVIII.

La soixante-huitième proposition peut être dans un autre sens. Les anges existent au même instant, dans leur propre substance, dans l'un et l'autre terme, mais multiple selon leur raison d'être. Ceci, pris au pied de la lettre, est faux. Il est vrai que l'auteur le donne comme une opinion, et non comme une affirmation.

QUESTION LXIX.

L'auteur comprend mal cette proposition et ne l'expose pas clairement. La connoissance d'une chose qui nous vient d'un point de vue étranger à son objet, n'est pas une ressemblance avec les choses connues, mais une connoissance d'une espèce particulière. Car il ne parle pas de la manière dont Dieu a la connoissance, mais de la manière dont un objet connu est acquis à la science de Dieu. Car ce qui a une forme est compris par sa forme propre, comme l'homme est connu par les attributs qui rendent sensible son humanité. Mais ce qui n'a point de forme, comme les négations, sont connues par voie d'opposition et de différence. Par exemple connoître la cécité, est connoître la privation de la faculté de la vue.

QUÆSTIO LXVII.

Quod vero sexagesimo septimo ponitur : Pluralitas idearum est in Deo secundum rationem, non tamen intellectus humani vel angelici, sed divini, patet ex præcedenti quomodo verum est, non tamen sequitur quod aliqua realis distinctio ex ideis sit in Deo, sed quod plura intelligantur ab ipso.

QUÆSTIO LXVIII.

Quod vero sexagesimo octavo ponitur : Vel secundum aliud. In instanti eodem secundum rem est angelus in utroque termino, tamen multiplicato secundum rationem, hoc simpliciter falsum est, sed hoc dicit non asserendo, sed opinionem recitando.

QUÆSTIO LXIX.

Quod vero sexagesimo nono ponitur : Scientia de eo quæ est per speciem alienam, non est assimilatio cum rebus scitis, sed scientia per speciem propriam : obscure dictum est, et male ab objiciente intellectum. Non enim loquitur de specie qua Deus sciens sit, sed de specie qua scitum scitur. Quæ enim habent formam, sciuntur per proprias formas, sicut homo scitur ex hoc quod cognoscitur humanitas ejus ; quæ vero non habent formam sicut privationes, cognoscuntur per opposita. Cognoscere enim cæcitatem, est cognoscere defectum visus.

QUESTION LXX.

Dieu connoît mal ce qu'il voit par un moyen étranger et qui ne lui est point propre, de façon que cette connoissance lui vient par accident, et non de lui-même. La proposition précédente prouve comment l'auteur entend ceci. Cependant ce qu'il appelle par accident et non par lui-même, est mal dit. Car la cécité ne vient point à notre connoissance par accident et par voie étrangère, puisqu'on sait qu'elle est la privation de la vue.

QUESTION LXXI.

L'action de Dieu est intérieure et extérieure : l'extérieure cesse dès qu'elle n'a plus d'objet. Ceci est faux, si on entend que Dieu agisse par une action extérieure qui ne soit pas de son essence. Mais si on dit que l'action de Dieu est extérieure, non en raison d'elle-même, mais en raison de son objet, on peut l'admettre.

QUESTION LXXII.

Dieu décrète de créer un être quelconque à une certaine époque : or cet acte est temporel, et soumis aux lois du temps; il peut donc ne pas être avant qu'il soit créé. Ceci est faux quant à l'action, et vrai quant à l'objet.

QUESTION LXXIII.

On dit qu'une chose dépend de la divine providence, comme existant déjà; d'autres, comme devant être; les maux déjà faits, et les biens comme devant avoir lieu. Cette proposition est obscure, et doit être entendue ainsi : la divine providence veut le bien et non le mal. Mais ce qui existe déjà, est fait dans un but tendant à l'accomplisse-

---

QUÆSTIO LXX.

Quod vero septuagesimo ponitur : Malum scitur à Deo per speciem alienam, non per propriam, unde quasi per accidens, non per se, qualiter intelligendum sit, patet ex immediate præcedenti, tamen quod dicit per accidens, non per se, non usquequaque bene dicitur. Non enim cæcitas per accidens cognoscitur, cum cognoscitur esse privatio visus.

QUÆSTIO LXXI.

Quod vero septuagesimo primo ponitur : Est actio Dei interior et exterior, exterior cessat cessante objecto. Si intelligatur quod Deus agat aliqua actione exteriori, quæ non sit sua essentia, omnino falsum est. Si vero actio Dei dicatur exterior non ratione sui ipsius, sed ratione objecti, sic sustineri potest.

QUÆSTIO LXXII.

Quod vero septuagesimo secundo ponitur : Creare objectum suum ponit in tempore, et ideo actus est temporalis et subjacens legibus temporalibus, et potest non esse antequam sit, non est bene dictum de actione, sed de objecto tantum.

QUÆSTIO LXXIII.

Quod vero septuagesimo tertio ponitur : Quædam dicuntur subjacere divinæ providentiæ ut facta, quædam ut fienda, mala ut jam facta, bona ut fienda : obscure dictum est, et hunc habet sensum, quia per divinam providentiam ordinatur ut bona fiant, non autem ut mala fiant; sed jam facta ordinantur ad aliquod bonum secun-

ment des éternels desseins de la divine Providence : ce qui résout la difficulté de l'auteur.

QUESTION LXXIV.

La prédestination est la cause première du salut, et le libre arbitre, la cause prochaine : or l'effet est plutôt l'effet de la cause prochaine que de la première, comme on le voit par la génération des inférieurs par un mouvement nécessaire des supérieurs; cette proposition est vraie à certains égards, c'est-à-dire tant qu'aux causes contingentes, aussi bien que pour les causes nécessaires : parce que si la cause première est nécessaire et la seconde contingente, il s'ensuit que l'effet est contingent, mais on ne doit pas admettre ceci en général. Quant à ce que dit l'auteur, que Dieu est plutôt la cause prochaine que le libre arbitre, ceci est tout-à-fait inutile et frivole, car Dieu est la cause prochaine d'après l'efficacité de l'action, et non d'après l'ordre d'énumération des causes.

QUESTION LXXV.

Dieu donne la grace par sa propre volonté à celui qui en fera un bon usage, et la refuse à celui qui en doit abuser. Cette proposition, prise en général, est fausse, en ce sens que Dieu ne la donne jamais à celui qui en abusera. Mais si on dit que Dieu la donne quelquefois à celui qui en abusera, et qu'il la refuse d'autres fois, ceci est vrai.

QUESTION LXXVI.

Il faut distinguer avec soin et examiner cette proposition, la puissance divine n'est nullement augmentée par les actes extérieurs, mais elle peut recevoir une certaine multiplicité par les actes intérieurs. Car la puissance, unie à un acte intime et essentiel, suit la différence

---

dum æternam Dei providentiam, unde cessat objectio objicientis.

QUÆSTIO LXXIV.

Quod vero septuagesimo quarto ponitur : Prædestinatio est causa salutis prima, liberum arbitrium proxima, effectus vero magis sequitur conditionem causæ proximæ quam primæ, ut patet in generatione inferiorum ex motu necessario superiorum, quantum ad aliquid verum est, scilicet quantum ad contingentiam et necessitatem, quia si causa prima est necessaria, et secunda contingens, sequitur effectus contingens, sed non debuit proponi communiter. Quod vero objiciens calumniatur, quod Deus est magis causa proxima, quam liberum arbitrium, omnino frivolum est. Est enim Deus causa proxima secundum efficaciam actionis, et non secundum ordinem ennumerationis causarum.

QUÆSTIO LXXV.

Quod vero septuagesimo quinto ponitur : Deus mera voluntate dat gratiam rationabiliter bene usuro, et non dat male usuro, falsum est, si universaliter intelligatur, ut sit sensus, quod nunquam dat male usuro. Si vero particulariter intelligatur, ut scilicet quandoque det male usuro, et quandoque non det, verum est.

QUÆSTIO LXXVI.

Quod vero septuagesimo sexto ponitur : Divina potentia ab actu exteriori nullam recipit multiplicitatem, sed ab actu interiori potest recipere multiplicitatem aliquam. Prout enim differunt actus notiona-

des actes intimes et essentiels extérieurs. Car l'auteur veut dire d'abord que la puissance divine est une seulement, si on la considère dans sa source, qui est l'essence divine. Mais si on la considère en tant qu'unie aux actes intérieurs essentiels et intimes, elle diffère selon le mode qu'on dit que le relatif et l'absolu, ou l'essentiel et le contingent diffèrent en Dieu. Car la jouissance d'engendrer, à raison de l'action, est libre et accidentelle, et la puissance de comprendre et de voir est essentielle. Mais la puissance de créer et de gouverner tout, ou tout autre effet semblable, est essentiel. Aussi les antécédents et les conséquents prouvent que l'idée de l'auteur est juste.

QUESTION LXXVII.

Le mot vertu n'est pas le même que celui de puissance, le sens en est plus général, car il s'étend, soit à l'essence de la chose, soit à l'acte, soit à la durée de l'action. Mais la puissance ne s'applique qu'à l'action. Cette proposition seroit juste, si l'auteur l'appliquoit seulement à l'exercice de la puissance, autrement elle est trop générale.

QUESTION LXXVIII.

On ne considère l'infinité de puissance que sous le mode potentiel; mais l'infinité d'essence ne consiste pas à être ceci et non telle autre chose, mais bien plutôt à être dans tel ou tel autre être, même dans les êtres infinis, s'il y en existoit. Cette proposition est fausse ou défectueuse, car, si l'auteur disoit : l'infinité de puissance, en tant que puissance, implique tous les rapports potentiels, on pourroit l'admettre; mais il n'explique pas bien ce qu'il dit de l'infinité de l'es-

---

les et essentiales interiores. sic differt potentia actui notionali et essentiali conjuncta; diminute exceptum est. Proponitur enim primo, quod divina potentia una tantum est, si in sua radice consideretur, quæ est divina essentia. Si autem consideretur divina potentia prout conjuncta actibus interioribus essentialibus et notionalibus, sic habet differentiam secundum modum quo dicitur differre in Deo absolutum et relatum, vel essentiale vel notionale. Potentia enim generandi ratione actus est notionalis, potentia intelligendi essentialis; sed potentia creandi et gubernandi, vel quicumque alius effectus adjungatur, est essentialis, et sic ex præcedentibus et sequentibus patet intentionem scribentis absque calumnia esse.

QUÆSTIO LXXVII.

Quod vero septuagesimo septimo ponitur : Quantitas virtutis non est idem quod quantitas potentiæ, sed universalior, quia quantitas virtutis attenditur sive in essendo, sive in operando, sive in durando, quantitas vero potentiæ in operando tantum : bene diceretur, si adderetur quantitas potentiæ activæ, alias diminute dictum est.

QUÆSTIO LXXVIII.

Quod vero septuagesimo octavo ponitur : Infinitas potentiæ tota attenditur penes respectum ad potentialia, infinitas autem essentiæ non solum attenditur penes esse hoc et non illud, sed penes esse in hoc et in altero quolibet ente, et etiam in infinitis si essent infinita : vel male vel defective dicitur. Si enim diceret sic : Infinitas potentiæ, in quantum est potentia, tota attenditur penes respectum ad potentialia, posset sustineri, quia potentia in quantum potentia, importat respectum ad potentialia; quod autem dicitur de infinitate essentiæ non bene explanatur. Non enim

sence, car l'infinité de l'essence divine ne consiste pas en ce que Dieu puisse être dans les êtres infinis, mais en ce qu'elle est infinie par elle-même.

QUESTION LXXIX.

On entend cette proposition, Dieu est véritablement tout ce qu'il est en lui-même, de tout ce qu'il est par lui-même, simplement comme bon, sage, et non de tout ce qu'il est en lui-même, selon notre mode d'intelligence, comme fini et compréhensible : il faudroit ajouter, en un certain sens, car on ne dit pas que Dieu est fini pour lui, et compréhensible à lui-même, de la même manière que les choses créées sont finies et compréhensibles à elles-mêmes, mais d'une façon toute particulière, et plutôt négative qu'affirmative. On dit, en effet, qu'il est compréhensible à lui-même, parce qu'il ne dépasse pas son intellect, et fini, parce qu'il n'est pas inconnu à lui-même et insaisissable dans son intellect; mais on dit affirmativement qu'il est bon et sage.

QUESTION LXXX.

Cette proposition est ainsi conçue : Cet acte, c'est-à-dire la génération, est de la substance de Dieu, et par conséquent il est de son essence d'être infini, mais la production des créatures n'est pas sortie de rien, aussi est-elle essentiellement finie. Ceci est obscur et mal exposé, en ce sens que l'auteur dit que la production des créatures ne vient pas de rien. Il ne faut pas entendre, en effet, qu'elle est éternelle et sans principe, mais qu'elle a été faite, dans ce sens qu'on diroit que la lame d'une épée vient de l'acier : de même, quand il dit que la production des créatures est quelque chose de borné, il faut l'entendre de l'objet créé, et non de l'action créatrice, car Dieu produit un effet borné par un acte infini.

---

infinitas divinæ essentiæ est ex hoc quod Deus potest esse in infinitis, sed per se infinita est.

QUÆSTIO LXXIX.

Quod vero septuagesimo nono ponitur : Deus vere est quicquid sibi est, intelligitur de his quæ sibi est simpliciter, ut bonus, sapiens, et non de his quæ sibi est secundum modum intelligendi, ut finitus comprehensibilis : addendum est secundum quemdam modum intelligendi. Quod enim dicitur, Deus esse sibi finitus vel comprehensibilis, non eodem modo dicitur sicut res aliæ dicuntur finitæ et comprehensibiles, sed quodam speciali modo, ut intelligatur magis negative dictum, quam affirmative. Dicitur enim sibi comprehensibilis, quia suum intellectum non excedit; finitus vero, quia non est sibi ignotus vel impertransibilis secundum intellectum, sed bonus et sapiens dicitur affirmative.

QUÆSTIO LXXX.

Quod vero octogesimo ponitur : Ille actus, scilicet generatio de Dei substantia, et ideo est ei essentiale esse infinitum, sed productio creaturarum non est ex nihilo, et ideo est illi essentiale esse finitum : obscure dictum est, quod dicit productionem creaturarum esse ex nihilo, et sic non est intelligendum, quasi ipsa actio productionis sit ex nihilo, sed productum, eo modo loquendi quo diceretur quod operatio cultelli est ex ferro : similiter quod dicit productionem creaturarum esse aliquod finitum, intelligit ex parte producti, et non ex parte actionis; Deus enim actione infinita producit effectum finitum.

QUESTION LXXXI.

On ne peut pas assimiler l'omnipotence à l'omniscience, parce que le pouvoir se rapporte à l'action, et la connoissance à la capacité d'acquerir de l'intelligence. Or, dans la créature, il ne peut pas y avoir de puissance active infinie, mais une puissance passive qui peut être reduite en acte, en tant qu'unie à un agent infini. Cette proposition est obscure et défectueuse, car le pouvoir appartient à l'action et à une acquisition de l'intelligence. Il falloit donc ajouter que le pouvoir appartient à l'action. De même l'omniscience n'appartient pas a la faculté d'apprendre de l'intelligence, mais à l'ordre des connoissances possibles de l'esprit humain : or la science de l'intellect divin n'a pas lieu par voie d'acquisition. Quant à ce que l'auteur dit, que dans la créature il peut y avoir une puissance passive infinie, cela n'est pas erroné. Car, comme on l'a dit plus haut, la puissance implique l'ordre du possible; d'où l'on dit que la puissance passive de la créature est infinie, dans l'ordre qui lui est propre, comme la puissance de la matière première s'étend à une infinité de formes et de figures qui est toujours divisible à l'infini. De même l'intellect possible renferme une infinité d'idées, sans qu'il s'ensuive de là qu'un objet créé soit infini, dans le sens simple et littéral, mais seulement infini en puissance. Mais cette puissance infinie, passive des choses naturelles, n'est pas toute réduite en acte à la fois, mais d'une manière successive, tandis que la puissance passive de connoissance de l'ame du Christ est toute réduite en action, parce qu'elle connoît tout ce qui peut être su et qui est infini, au lieu que l'esprit humain ne possède ce pouvoir que par sa nature potentielle, et le Christ l'a par son union avec le Verbe, qui est l'agent infini.

QUÆSTIO LXXXI.

Quod vero octogesimo primo ponitur : Non est simile de omnipotentia et de omniscientia, quia posse pertinet ad actionem, scire ad receptionem; in creatura vero non potest esse potentia activa infinita, sed passiva quæ potest reduci in actum, secundum quod unitur agenti infinito : obscure et defective dictum est. Nam posse pertinet et ad actionem et ad receptionem; addendum igitur fuit, quod posse potentiæ activæ pertinet ad actionem. Item, non omne scire pertinet ad receptionem, sed scire intellectus possibilis humani; scire autem intellectus divini non est per receptionem. Quod vero dicitur, quod in creatura potest esse potentia passiva infinita, non habet calumniam. Ut enim supra jam dictum est, potentia importat respectum ad possibile, unde potentia passiva creaturæ dicitur infinita, secundum quod infinita se habet, sicut potentia materiæ primæ se habet ad infinitas formas et figuras, et continuum est divisibile in infinitum : et similiter intellectus possibilis se habet ad infinitas species intelligibiles, nec propter hoc sequitur quod aliquid creatum sit infinitum simpliciter, sed infinitum in potentia tantum. Hæc autem potentia passiva infinita in rebus naturalibus non reducitur in actum tota simul, sed successive, sed potentia passiva animæ Christi ad intelligendum reducitur tota in actum, quia scit omnia scibilia, ad quæ intellectus humanus est in potentia naturali, quæ sunt infinita, et hoc habet ex unione verbi quod est agens infinitum.

QUESTION LXXXII.

Cette proposition, Quelqu'un ne peut plus faire ce qu'il a fait autrefois, peut s'entendre de deux manières, ou bien parce qu'on n'a plus la même puissance, ou bien parce que ce qui étoit possible est devenu impossible. Dans le second sens, Dieu ne peut plus ce qu'il a pu, parce que tout ce qui a été possible à Dieu ne l'est plus; parce que tout ce qui est présent ou passé perd sa raison de possible. Ceci n'est entaché d'aucune inexactitude, car Dieu ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas et soit en même temps, ou que ce qui est passé ne le soit pas. Ce que l'auteur objecte vient de sa profonde ignorance, car Dieu peut faire que ce qui rentre dans le néant existe une seconde fois, et que la même chair ressuscite encore, quoiqu'elle ait perdu quelque chose de sa substance, parce que, bien qu'on fasse cette concession, il ne s'ensuit pas de là que ce qui est passé ne le soit pas. En effet, quand même Dieu feroit que ce qui est tombé dans le néant existe de nouveau, cependant il ne pourroit pas empêcher que ce qui fut détruit et rentré dans le néant ne le fût dans le fait.

QUESTION LXXXIII.

Quoique le mal n'ait pas précédé le mérite *de condigno*, il l'a précédé cependant *de congruo*, en ne retournant pas à son auteur. Cette proposition est mal exposée. En effet, le premier mal est la première faute : or la première faute n'est pas une peine, ce qui fait qu'elle n'a aucun mérite. Mais si on veut signifier le premier mal de la peine, il faut qu'il ait précédé le mérite *de condigno*.

QUÆSTIO LXXXII.

Quod vero octogesimo secundo ponitur : Quod aliquis non possit quicquid aliquando potuit, potest esse dupliciter, aut quia non habet omnes potestates quas aliquando habuit, aut quia factum est impossibile quod aliquando fuit possibile, hoc secundo modo Deus non potest quicquid potuit, quia non est possibile Deo quicquid fuit possibile; quod enim actu præsens est, aut præteritum, perdit rationem possibilis, hoc omnino calumniam non habet. Non enim Deus potest facere id quod est præsens simul cum est non esse, aut id quod præteritum est non esse præteritum. Ex magna autem ignorantia calumniantis procedit, quod contra hoc objicit : quia Deus potest id quod in nihilum cedit idem numero facere, et quod eadem caro numero resurgat, quamvis aliquid ejus in nihilum cesserit, quia ut hoc ei sine quæstione concedatur, non propter hoc sequitur quod id quod est præteritum, non sit præteritum. Quamvis enim Deus faceret id quod in nihilum cedit iterum esse, non tamen faceret quod in nihilum non cessisset.

QUÆSTIO LXXXIII.

Quod vero octogesimo tertio ponitur : Quamvis primo malum non præcesserit meritum de condigno, præcessit tamen de congruo, scilicet non converti ad suum Creatorem, non bene dictum est. Nam primum malum est prima culpa, prima autem culpa non est pœna, unde nullum meritum habet. Si autem intelligit de primo malo pœnæ, sic oportet quod præcesserit ipsum meritum de condigno.

QUESTION LXXXIV.

Cette proposition, le mal devoit exister dans le temps, est vraie de toute éternité, non en soi, mais par accident, et comme par son contraire, qui eût fait que le bien devoit exister, n'est pas bien exposée. Car bien que le mal qui est négatif ne soit connu que par son opposé, cependant il ne l'est pas par accident, mais en soi, comme nous l'avons dit. Et magré que le mal proprement dit ne s'oppose pas au bien éternel, cependant le bien créé, auquel le mal s'oppose, fut conçu de toute éternité, et ainsi il a pu se faire que le mal fut conçu également de toute éternité, à cause de son contraire. Or il ne s'ensuit point du tout que l'un et l'autre existent de toute éternité, comme on le prétend, mais il s'ensuit seulement qu'ils ont été prévus de toute éternité, car toutes les choses temporelles ont été prévues éternellement.

QUESTION LXXXV.

Quoiqu'il soit vrai de toute éternité de vérité éternelle que le mal devoit exister, ceci n'est pourtant pas une vérité éternelle, parce que ce n'est pas vrai en soi, mais par accident. Cette proposition est fausse, car tout ce qui est vrai et vrai de toute éternité, en tant que vrai, est une vérité éternelle, bien qu'une chose qui doit être reconnue pour vraie de toute éternité ne soit pas éternelle, comme la vérité divine.

QUESTION LXXXVI.

Tuer un innocent, n'est pas mal en soi : cette proposition est fausse si on la prend au pied de la lettre, et qu'on veuille dire qu'un homme puisse tuer un autre homme. Mais si on n'entend que Dieu, qui fait vivre et mourir tous ceux qui vivent et qui meurent, aussi

---

QUÆSTIO LXXXIV.

Quod vero octogesimo quarto ponitur, mala esse futura in tempore, fuit verum ab æterno per accidens, non per se, scilicet per speciem sui oppositi, et quod est bona fieri; non proprie dictum est. Nam licet malum cognoscatur per aliud, hoc tamen non est ei per accidens, sed per se, ut supra dictum est. Et licet bono æterno non opponatur malum proprie loquendo, tamen bonum creatum cui opponitur malum, fuit intellectum ab æterno, et sic malum fieri potuit per speciem sui oppositi ab æterno intellecti, nec sequitur plura esse ab æterno, ut objiciens dicit, sed sequitur plura esse intellecta ab æterno. Omnia autem temporalia sunt intellecta ab æterno.

QUÆSTIO LXXXV.

Quod vero octogesimo quinto ponitur : Licet mala futura esse sit verum ab æterno veritate æterna, non tamen fuit veritas æterna, quia non est verum per se, sed per accidens, male dicitur. Omne enim verum et ab æterno in quantum est verum, est veritas æterna, licet res cui competit esse scitam, vere ab æterno non sit æterna; ut divina veritas.

QUÆSTIO LXXXVI.

Quod vero octogesimo sexto ponitur : Innocentem interfici non est secundum se malum, hoc falsum est, si intelligatur interfici ab homine prout verba sonant, sed interfici à Deo, qui occidit et vivere facit

bien les innocents que les coupables, cette proposition est juste, à moins qu'on ne dise que Dieu ne fait point mourir les innocents, parce que la mort est la peine du péché originel, comme le croit notre adversaire. Aussi ne dirons-nous rien des enfants qui périrent dans les ruines de Sodome.

QUESTION LXXXVII.

On n'est tenu à conformer sa conduite à la volonté divine qu'autant qu'on a la charité. Ceci est faux, parce que tout le monde est tenu à avoir le cœur droit, ce qui ne pourroit être, s'il n'étoit conforme à la volonté divine.

QUESTION LXXXVIII ET LXXXIX.

La proposition quatre-vingt-huitième contient ceci : On est tenu à un acte de foi, lorsqu'on pense aux articles du symbole. Et la quatre-vingt-neuvième : Quand on pense à la bonté de Dieu, on est tenu de l'aimer. Pris généralement, tout ceci est faux, car on ne pèche point si on ne fait pas un acte de foi quand quelque article du symbole se présente à l'esprit; de même, en songeant à la bonté de Dieu, si on ne fait point un acte d'amour, parce qu'on peut y penser spéculativement, comme il arrive dans la discussion, et qu'on ne se porte point par un acte de la volonté vers l'objet dont on parle.

QUESTION XC.

Nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la volonté de Dieu en ce qui nous est généralement inconnu. Il n'y a plus d'erreur, si on l'entend de ce que nous pouvons ignorer sans pécher.

---

omnes qui vivunt et moriuntur tam innocentes quam nocentes, justum est, nisi forte dicatur quod innocentes non occiduntur à Deo, quia mors est pœna peccati originalis, sicut objiciens tangit, unde nulla instantia est de parvulis Sodomorum.

QUÆSTIO LXXXVII.

Quod vero octogesimo septimo ponitur : Ad conformitatem voluntatis divinæ in actu non tenetur quis nisi habita charitate, falsum est, quia quilibet tenetur habere rectum cor, quod non potest esse, nisi Deo conforme.

QUÆSTIO LXXXVIII. LXXXIX.

Quod vero octogesimo octavo ponitur : Qui actu cogitat articulos, tenetur credere, et quod octogesimo nono ponitur : Qui actu cogitat divinam bonitatem, tenetur diligere, falsum est, si universaliter intelligatur. Non enim peccat quicumque cogitans articulos fidei non movetur actu fidei, et quicumque cogitans Dei bonitatem non movetur actu charitatis, quia aliquando speculative tantum potest aliquis considerare, ut in disputationibus accidit, et tamen non movetur aliquo actu voluntatis ad id quod speculatur.

QUÆSTIO XC.

Quod vero nonagesimo ponitur : Voluntatem nostram conformare voluntati divinæ non tenemur in eo quod ignotum est universaliter, verum est in his quæ ignorare possumus absque peccato, unde cessat calumnia objicientis.

QUESTION XCI.

Il y a trois manières de tirer une chose d'une autre : de sa nature, d'une nature étrangère, ou enfin d'aucune. Cette proposition est fausse, parce que, si une chose ne vient pas d'une autre, ce n'est point le produit d'une chose par une autre, à moins qu'on ne l'entende dans ce sens si ordinaire, d'après lequel rien veut dire quelque chose, et le non être est appelé l'être, comme le dit le Philosophe.

QUESTION XCII.

On appelle changement, dans le terme rigoureux et propre, ce qui a deux termes dont l'un mène à l'autre, le sujet demeurant toujours le même, et ainsi le mot changement est pris naturellement. Cela est juste si, par extrêmes, on entend les termes, et par ce mot naturellement, on veuille dire, selon la science naturelle. Car ce que l'on dit ici est commun à tout changement qui vient d'une cause naturelle ou violente; et il ne faut pas s'arrêter à ce que dit l'auteur, qu'il n'y a pas deux extrêmes dans la génération et la corruption, mais les termes de la génération et de la corruption sont la privation et la forme, et ne sont pas deux formes.

QUESTION XCIII.

Dans les relations de notre intellect, il n'est point mal de les multiplier à l'infini. Cette proposition est vraie, considérée quant à la puissance; mais quant à l'action, il n'y a point de relations infinies dans notre intellect. Car je puis comprendre les relations du sujet et les relations des relations, et ainsi indéfiniment.

QUÆSTIO XCI.

Quod vero nonagesimo primo ponitur : Modus productionis alicujus ex aliquo triplex est, de sua natura, aut de aliena, aut de nulla, improprie dicitur, quia productio alicujus de nulla natura non est productio alicujus de aliquo, nisi aliquid accipiatur valde communiter, secundum quod etiam nihil dicitur aliquid, et non ens dicitur ens, ut Philosophus dicit.

QUÆSTIO XCII.

Quod vero nonagesimo secundo ponitur : Mutatio accipitur stricte et proprie, quæ habet duo extrema, a quorum uno tendit in alterum manente eodem subjecto, et sic accipitur mutatio naturaliter, bene dictum est, si per extrema intelligat terminos, et per hoc quod dicitur, naturaliter, intelligatur, id est in scientia naturali. Hoc enim quod hic dicitur, commune est tam mutationi naturali quam violentæ; nec est instantia quam ponit objiciens, quod in generatione et corruptione non sunt duo extrema, sed termini generationis et corruptionis sunt privatio et forma, non autem duæ formæ.

QUÆSTIO XCIII.

Quod vero nonagesimo tertio ponitur : In relationibus quæ sunt secundum intellectum, non est inconveniens abire in infinitum, omnino verum est secundum potentiam, sed secundum actum non contingit esse relationes infinitas in intellectu nostro. Possum enim intelligere relationem ad subjectum, et relationem ipsius relationis, et sic in infinitum.

QUESTION XCIV.

Etre est une passion, puisque la matière a son sujet, tandis que la création n'est qu'une relation, et non une passion. Ceci est vrai, si être et passion sont pris dans le sens de la science naturelle. La passion, en effet, est l'état d'un être qui souffre, et l'être tient naturellement au sujet. On dit donc, en sens différent, que la création est être et passion.

QUESTION XCV.

Proposition quatre-vingt-quinzième : La création est un état parfait dans la créature et son accident, et après, c'est la création elle-même, naturellement et dans le fond. Il est vrai que dans le fait la création n'ajoute rien à l'objet créé, sinon la relation qui fait qu'elle est seulement un accident ; et, en effet, cette relation, en tant qu'étant ce qui est dans le sujet, n'est qu'un accident postérieur au sujet, mais elle a une certaine raison de propriété en tant que terme de l'action divine, qui exerce la puissance de création.

QUESTION XCVI.

Proposition quatre-vingt-seizième, ce qui a un analogue antérieur à soi, ne peut être par voie de génération. Ceci est faux, entendu de toute espèce de génération, mais il est vrai dans une seule génération.

QUESTION XCVII.

L'opinion de Moïse étoit que le monde n'étoit pas éternel : ceci n'a pas été exposé scrupuleusement, à moins qu'on ne le compare aux autres opinions connues, par exemple ; ce fut l'opinion d'Aristote, et

---

QUÆSTIO XCIV.

Quod vero nonagesimo quarto ponitur : Fieri est passio cum habeat materia suum subjectum, sed creatio relatio tantum est, et non passio : verum est, si fieri et passio accipiantur, sicut in scientia naturali. Passio enim est alicujus subjecti patientis, et fieri naturale ex subjecto : creatio autem alio modo dicitur fieri, et passio.

QUÆSTIO XCV.

Quod vero nonagesimo quinto ponitur : Creatio passio in creatura est, et est accidens ejus, et posterius ea naturaliter secundum rem, verum est quod creatio secundum rem nihil ponit in creato nisi relationem tantum, a quo habet esse quæ est quoddam accidens : et hæc quidem relatio quantum ad aliud esse quod habet in subjecto, accidens quoddam est et posterius subjecto, sed in quantum est terminus actionis divinæ creantis habet quamdam rationem proprietatis.

QUÆSTIO XCVI.

Quod vero nonagesimo sexto ponitur : Per generationem non possent fieri quæ habent ante se simile suæ speciei ; non est verum in qualibet generatione, sed solum in generatione univoca.

QUÆSTIO XCVII.

Quod vero nonagesimo septimo ponitur : Opinio Moysi fuit, quod mundus non esset æternus, non satis reverenter dictum est, nisi forte dicatur per comparationem ad opiniones aliorum, ut si diceretur : opinio

telle opinion celle de Moïse, pour montrer sa supériorité, relativement aux autres.

QUESTION XCVIII.

Le soleil, qui est un agent disproportionné, produit un effet général dans les êtres inférieurs; cette proposition est fausse, si on la prend au pied de la lettre, mais elle est vraie par rapport à nous : comme on dit que la terre, comparativement au premier ciel, est le lieu d'union, et n'a pas de proportion avec lui, c'est-à-dire d'après notre manière de juger, et par rapport à nous.

QUESTION XCIX.

Cette proposition, la créature possède la bonté du créateur, non en elle-même, mais dans une ressemblance de participation, est vraie Car il parle de la créature en tant que créature, et non quant à l'opération par laquelle la créature raisonnable jouit de Dieu lui-même; et alors l'objection n'a plus de but.

QUESTION C.

On dit que les êtres sont des créatures au commencement du temps qui détermine l'action du premier moteur, non comme mesurant la création, mais comme dans un agent qui lui est uni. Ceci est vrai, si on le prend dans le sens d'un agent qui lui est uni, c'est-à-dire qui existe avec lui, mais non dans ce sens qu'il lui est uni accidentellement.

QUESTION CI.

L'infini d'action ne peut être que Dieu lui-même; mais l'infini en action peut être pris pour une condition de l'infinité. Or cet infini

---

Aristotelis talis fuit, sed opinio Moysi talis, ad designandum excellentiam hujus super alios.

QUÆSTIO XCVIII.

Quod vero nonagesimo octavo ponitur : Sol qui est agens improportionatus effectum communem in inferioribus facit, non est verum si simpliciter accipiatur, sed solum secundum nos; sicut dicitur quod terra, per comparationem ad primum cœlum, obtinet locum conjuncti, et non habet proportionem ad ipsum, scilicet secundum aspectum nostrum.

QUÆSTIO XCIX.

Quod vero nonagesimo nono ponitur : Creatura consequitur bonitatem creatoris non in seipsa, sed in participativa similitudine : verum est. Loquitur enim de creatura quantum ad esse, non quantum ad operationem, qua creatura rationalis fruitur ipso Deo, et sic cessat objectio.

QUÆSTIO C.

Quod vero centesimo ponitur : Res dicuntur creaturæ in principio temporis quod mensurat primi mobilis motum, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente : verum est si intelligatur sicut in adjacente, id est simul existente, non autem si intelligatur, sicut in adjacente, id est inhærente accidentaliter.

QUÆSTIO CI.

Quod vero centesimo primo ponitur : Infinitum actu nihil præter Deum esse potest, sed infinitum actu pro aliqua conditione infinitatis potest esse. Illud autem infinitum actu est secundum quid, et non

d'action est relatif et non absolu ; car, d'un côté, il peut être pris antérieurement, et, dans l'autre, postérieurement. On dit cela, parce que, s'il est successif, il n'est pas tout entier en action, et s'il ne l'est pas, alors il n'est pas infini, mais simplement quelque chose d'indéfectible.

QUESTION CII.

Dans le temps, il n'y a pas en soi de passé et d'avenir, ceci est vrai. Mais le temps ne mesure pas les opérations des anges, qui sont successives, mais seulement sa manière d'être qui est uniforme. Et ainsi l'objection ne peut atteindre Dieu, qui n'a point eu de passé, et qui n'a point d'avenir, ni dans son être, pas plus que dans ses actions, ni de la confirmation dans la béatitude, ni dans la faute de l'ange, qui sont des opérations de Dieu.

QUESTION CIII.

Aucun être ne peut être un dans différentes choses, mais seulement en puissance. Cette proposition doit être entendue ainsi. Aucun être créé ne peut être naturellement dans diverses choses. Car cette proposition est vraie. Un aveugle ne peut voir, quoique Dieu puisse lui donner la vue par miracle, et alors l'objection cesse. La matière première étant une, si on la considère en elle-même et non dans l'unité de forme, mais au contraire dans l'absence de toute forme, est en puissance en ce qu'elle est dans différents objets, malgré qu'elle ne soit pas une, mais multiple, en tant qu'elle est dans plusieurs choses différentes.

QUESTION CIV.

La matière dans son essence est une multipliée dans différents objets : cette proposition est mal posée. Elle seroit juste si l'on disoit

---

simpliciter, quia a parte post, non a parte ante. Hoc dictum est, quia si habet successionem, tunc non est totum in actu; si non habet successionem, tunc non est infinitum, sed quoddam simpliciter indefectibile.

QUÆSTIO CII.

Quod vero centesimo secundo ponitur : In ævo secundum se non est fuisse, neque futurum esse : verum est, sed ævum non mensurat operationes angeli quæ sunt successive, sed solum esse ipsius quod est uniforme, et sic cessat objectio de Deo, qui non novit fuisse, nec futurum esse, neque secundum esse, neque secundum operationem, et de confirmatione, vel culpa angeli quæ pertinent ad operationes.

QUÆSTIO CIII.

Quod vero centesimo tertio ponitur : Nihil ens unum potest esse in diversis, sed aliquod unum ens in potentia, sic intelligendum est. Nihil ens actu creatum potest esse in diversis naturaliter : non enim hæc est falsa. Cæcus non potest videre, licet Deus miraculose posset ei dare visum, et sic cessant objectiones. Materia autem prima una existens in se considerata non per unitatem formæ, sed per carentiam omnis formæ est in potentia ad hoc quod sit in diversis, licet secundum quod est in diversis non sit una, sed multiplex.

QUÆSTIO CIV.

Quod vero centesimo quarto ponitur : Materia secundum essentiam una est mul-

que la matière une dans son essence, est multipliée dans plusieurs objets, ou plutôt mieux appliquée à plusieurs objets.

QUESTION CV.

L'infini simple peut faire plusieurs choses, et le fini simple n'en peut faire qu'une : bien entendue, cette proposition est vraie, c'est-à-dire si on entend ce qui est un dans le genre ou l'espèce, selon qu'exige une faculté simple, comme si on disoit que notre ouïe ne peut connoître qu'une chose, c'est-à-dire le son.

QUESTION CVI.

Quoique dans la formation de l'ame, Dieu crée une nouvelle matière propre à cette œuvre, elle est cependant unie par une essence et conformée à une nouvelle matière, comme un point à un autre point. Cette proposition n'est ni bien conçue, ni bien exprimée.

QUESTION CVII.

Il y a deux puissances, l'une déterminée et fixe qui agit naturellement, l'autre indéterminée qui est mûe par la volonté. A la première appartient la triple puissance d'imagination, et le libre arbitre à la seconde. Cette proposition n'est pas juste ; car ce qui tend au libre arbitre dépend aussi de la volonté, qui est une partie de l'imagination.

QUESTION CVIII.

Les ames sont individualisées par leur existence propre et individuelle et par les éléments qui composent les corps, bien qu'elles gardent leur individualité après leur séparation des corps, comme la cire

---

tiplicata in singulis : improprie dictum est. Proprie autem diceretur materia secundum essentiam una, est multiplicata in singulis, vel magis in singula.

QUÆSTIO CV.

Quod vero centesimo quinto ponitur : Infinitum simplex potest agere multa, finitum simplex non est nisi unum : verum est si bene intelligatur, ut scilicet accipiatur unum in genere vel specie, secundum quod exigit virtus simplex, ut si diceretur quod auditus non potest cognoscere nisi unum, scilicet sonum.

QUÆSTIO CVI.

Quod vero centesimo sexto ponitur : Quamvis in creatione animæ nova materia secundum esse creetur, tamen per essentiam materiæ præexistenti unitur et conjungitur, sicut punctus puncto : nec bene, nec intelligibiliter dicitur.

QUÆSTIO CVII.

Quod vero centesimo septimo ponitur : Duplex est potentia, quædam determinata quæ agit per modum naturæ, quædam indeterminata quæ agit per modum voluntatis : penes primum accipitur triplex potentia imaginis, penes secundum libertas arbitrii : non bene dictum est, quia quæ ad liberum arbitrium pertinent, etiam ad voluntatem pertinent, quæ est pars imaginis.

QUÆSTIO CVIII.

Quod vero centesimo octavo ponitur : Animæ individuantur per individuationem et materias corporum, quamvis ab eis separatis retineant individuationem, sicut cera in impressione sigilli : potest et bene

conserve l'impression d'un sceau · cette proposition peut être vraie, comme elle peut être fausse. Si on veut dire que les ames sont individualisées par les corps, comme s'ils étoient la cause unique de l'individualité des ames, cette proposition est fausse. Si on veut dire au contraire qu'ils sont la cause telle quelle de l'individualité des ames, elle est vraie. Car dès lors qu'une chose a ce qui constitue son existence, elle est une et individuelle. Ainsi, de même que le corps n'est pas la seule cause de l'ame, mais qu'il est de la raison de l'âme d'avoir quelque rapport avec le corps, puisqu'il est de la raison de l'ame qu'elle soit susceptible d'être unie au corps, de même le corps n'est pas la seule raison de l'individualité de cette ame, mais il est de la raison de cette ame d'avoir la faculté d'être unie à ce corps, et elle demeure dans l'ame même après la destruction du corps.

Fin du neuvième Opuscule ou réponse de saint Thomas d'Aquin au frère Jean de Verceil, supérieur général de tout l'ordre des frères prêcheurs, aux cent huit articles tirés de l'ouvrage de Pierre de Tarentaise.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

et male intelligi. Si enim intelligatur quod animæ individuentur per corpora, quasi corpora sint causa totalis individuationis animarum, falsum est. Si vero intelligantur esse aliqualiter corpora causa individuationis animarum, verum est. Unumquodque enim secundum quod habet esse, habet unitatem et individuationem. Sicut igitur corpus non est tota causa animæ, sed anima secundum suam rationem aliquem ordinem ad corpus habet, cum de ratione animæ sit, quod sit unibilis corpori, ita corpus non est tota causa individuationis hujus animæ, sed de ratione hujus animæ est, quod sit unibilis huic corpori, et hæc remanet in anima etiam corpore destructo.

Explicit opusculum nonum, videlicet responsio divi Thomæ Aquinatis, ad fratrem Joannem Vercellensem, generalem magistrum totius ordinis prædicatorum, de articulis centum et octo, sumptis ex opere Petri de Tarantasio.

OPUSCULE X.

RÉPONSE DE SAINT THOMAS D'AQUIN A QUARANTE-DEUX ARTICLES DU MÊME DOCTEUR JEAN DE VERCEIL.

Au révérend frère en J.-C. notre père, Jean de Verceil, docteur de l'ordre des frères prêcheurs, son frère Thomas d'Aquin, salut et obéissance respectueuse. J'ai reçu pendant la messe de la quatrième férie de la semaine d'avant Pâques, un paquet de votre paternité contenant plusieurs articles dans une lettre cachetée, à chacun desquels vous me priez de répondre, en m'indiquant la forme que je devois employer, pour savoir si les saints docteurs sont de l'opinion contenue dans cet écrit et si je partage moi-même leur manière de voir quelle qu'elle soit; et si, sans cependant la partager, je la crois pourtant soutenable. Mettant aussitôt toute autre occupation de côté, je me suis mis à l'œuvre dès le lendemain et j'ai tâché de faire de mon mieux, en gardant la forme que vous m'avez prescrite. Il m'eût été bien plus facile de répondre, si vous eussiez voulu me permettre de vous donner les raisons pour ou contre ces différentes propositions. Car de cette façon, j'aurois pu bien plus facilement résoudre toutes les difficultés. Néanmoins, j'ai fait tous mes efforts pour répondre à toutes les questions douteuses, tout en faisant observer d'abord qu'un grand nombre de ces articles n'appartient pas à la doctrine de la foi, mais bien plus aux opinions des philosophes. Or, se prononcer pour ou

OPUSCULUM X.

RESPONSIO EJUSDEM AD EUMDEM MAGISTRUM JOANNEM DE VERCELLIS, DE ARTICULIS QUADRAGINTA DUOBUS.

Reverendo in Christo patri fratri Joanni magistro ordinis fratrum prædicatorum, frater Thomas de Aquino cum debita reverentia seipsum ad obedientiam promptum. Paternitatis vestræ litteras feria quarta ante Pascha recepi, dum Missarum solemnia agerentur, multos articulos interclusa schedula continentes, quibus singulis mihi respondendum mandabatis, responsionis forma taxata, an scilicet sancti sint illius sententiæ vel opinionis quam continet articulus. Et si sancti sint vel non illius sententiæ vel opinionis, quam articulus continet, an ego illius opinionis vel sententiæ. Et si non sim, an tolerabiliter dici possit. Quibus articulis statim sequenti die secundum formam a vobis traditam, prætermissis aliis occupationibus secundum quod mihi occurrit, respondere curavi. Fuisset tamen mihi facilius respondere, si vobis scribere placuisset rationes, quibus dicti articuli vel asseruntur, vel impugnantur. Sic enim potuissem magis ad intentionem dubitantium respondere. Nihilominus tamen, quantum percipere potui in singulis ad id quod dubitationem facit, respondere curavi, hoc tamen in principio protestans, quod plures horum articulorum ad fidei doctrinam non pertinent, sed magis ad Philosophorum dogmata.

contre des idées qui ne touchent pas à la doctrine de la foi, comme si c'étoit des dogmes définis, c'est nuire à la piété des fidèles. Car saint Augustin dit dans son cinquième livre des Confessions : « Lorsque j'entends un chrétien ignorant ce que les philosophes ont écrit du firmament et des étoiles, du cours du soleil et des phases de la lune et prenant une chose pour une autre, je regarde patiemment discourir cet homme et je ne crois pas devoir lui faire opposition lorsqu'il n'avance rien d'indigne de vous, Seigneur tout-puissant, créateur de nous tous, quand même il ignoreroit la nature et l'ordre du monde matériel. » Il s'y oppose donc si on veut donner son opinion comme une vérité doctrinale et qu'on soutienne avec audace ce qu'on ignore. Saint Augustin explique pourquoi il le contredit dans son premier livre sur la Genèse *ad litteram*. « Il est honteux, dit-il, fatal à l'Eglise et fort regrettable de voir un chrétien, qui, se mêlant de parler de la science chrétienne, s'égare comme le feroit un infidèle, et qui, comme on a l'habitude de le dire, se trompe de toute la hauteur des cieux et commet des erreurs si grossières qu'on peut à peine s'empêcher de lui rire au nez. » Ce qu'il a de plus fâcheux, n'est pas sans doute de voir qu'un homme se trompe, mais de voir de si étranges opinions attribuées aux écrivains sacrés, par ceux qui sont hors de la foi et qui rejettent leur autorité avec un suprême dédain en les taxant d'ignorance, au grand détriment de ceux dont le salut nous est si cher. Il me semble donc qu'il est bien plus sûr de ne point assurer comme des vérités reconnues, les opinions des philosophes qui ne répugnent point à notre foi, malgré qu'elles soient appuyées de l'autorité d'un grand nom, ni de les nier comme opposées à la foi, de peur de donner occasion aux sages du siècle de mépriser la doctrine chrétienne.

Multum autem nocent talia quæ ad pietatis doctrinam non spectant vel asserere, vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam. Dicit enim Augustinus in V. *Conf.* : « Cum audio christianum aliquem ista, scilicet quæ philosophi de cœlo, aut stellis, aut de solis et lunæ motibus dixerunt nescientem, et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem, nec illi obesse video, cum de te Domine creator omnium nostrum non credat indigna, si forte situs et habitus creaturæ corporalis ignoret. » Obest autem, si hæc ad ipsam pietatis doctrinam pertinere arbitretur, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Quod autem obsit, manifestat Augustinus in I *Sup. Gen. ad litt.* : « Turpe est, inquit, nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut quemadmodum dicitur toto cœlo errare conspiciens risum tenere vix possit. » Et non tam molestum est, quod errans homo videatur, sed quod authores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Unde mihi videtur tutius esse, ut hæc quæ philosophi communes senserunt, et nostræ fidei non repugnant, neque sic esse asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda, tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio præbeatur.

ARTICLE PREMIER.

Le premier article renfermé dans cette lettre est celui-ci : Dieu meut-il les corps immédiatement? Je vois qu'on doit répondre à cette question, que tel est l'ordre établi de Dieu que toute créature corporelle reçoit le mouvement par l'intermédiaire d'un esprit. Car saint Augustin dit dans son troisième livre de la Trinité : « De même que les corps grossiers et inférieurs reçoivent le mouvement et l'harmonie du corps supérieur et subtil, de même tout est gouverné par un esprit raisonnable et vivant. » Et il écrit dans son traité sur la Genèse *ad litteram*, que Dieu a préposé la créature spirituelle à la conduite de la créature corporelle. Cependant la puissance divine n'est pas tellement enchaînée à cet ordre qu'elle ne puisse quelquefois y contrevenir, en dehors des causes secondes, lorsqu'elle le juge à propos, comme cela a lieu dans les miracles. Car saint Augustin écrit contre Fauste, XXVI. « Nous appelons nature le cours apparent de la nature, et nous donnons le nom de miracle à ce que Dieu fait contre les lois établies. »

ARTICLE II.

Le second article contient cette question : tout ce qui est un naturellement, l'est-il par le ministère des anges qui gouvernent les corps célestes?

ARTICLE III.

Les anges sont-ils les moteurs des corps célestes? On peut répondre à ces deux questions à la fois, parce que la seconde est contenue dans la troisième et celle-ci dans la première. « Car si Dieu gouverne la nature corporelle par l'intermédiaire d'une créature spirituelle, le mouvement des corps dépend de l'action divine dans le gouvernement du

---

ARTICULUS PRIMUS.

Primus articulus in schedula propositus est, an Deus moveat aliquod corpus immediate. Ad quod respondendum videtur, quod ordo communis divinitus institutus, hoc habet, ut corporalis creatura ab ipso moveatur spiritu mediante. Dicit enim Augustinus in III. *de Trin.* « Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem. » Et VIII. *Super Gen. ad litt.*, dicit, quod « Deus spiritualem creaturam corporali præposuit. » Neque tamen divina potentia est huic ordini alligata, quin possit quandoque præter ordinem causarum secundarum aliquid agere, cum sibi placuerit, ut patet in operibus miraculosis. Dicit enim Augustinus XXVI. *contra Faustum* : « Appellamus naturam cognitum nobis cursum solitum naturæ, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. »

ARTICULUS II.

Secundus articulus est, an omnia, quæ moventur naturaliter, moveantur ministerio angelorum moventium corpora cœlestia.

ARTICULUS III.

Tertius articulus est, an angeli sint motores corporum cœlestium. His duobus articulis simul respondendum videtur, quia secundus dependet ex tertio, et tertius ex primo. « Si enim corpora reguntur à Deo, mediante spirituali creatura, ad ipsum autem opus regiminis divini pertinet mo-

monde, » comme le dit saint Augustin dans son commentaire de la Genèse *ad litteram ;* par conséquent, Dieu meut les corps célestes par le moyen des créatures spirituelles. Et dans le même endroit il dit expressément : « Comme il donne le mouvement aux corps dans le temps et dans un certain lieu, l'esprit n'est cependant pas créé pour un temps, de même il meut l'esprit créé pour un temps, cependant l'esprit créateur n'est mû ni pour un temps, ni dans un lieu déterminé. » Saint Jean Damascène soutient que les corps célestes ne sont pas animés, quoique saint Augustin laisse cette question douteuse dans son deuxième livre de son commentaire sur la Genèse *ad litteram.* Mais je ne me souviens pas d'avoir vu dans aucun écrit des saints Pères et des philosophes que les corps célestes n'étoient point mûs par une créature spirituelle. Supposé donc que les anges soient les moteurs des corps célestes, aucun homme sensé ne peut en faire un doute : parce que tous les mouvements naturels des corps inférieurs ont leur cause dans celui d'un corps céleste ce qui s'appuie sur la raison, les écrits des philosophes et ce que confirme également l'expérience et l'autorité des saints Pères : parce que, comme nous l'avons dit, saint Augustin écrit dans son traité de la Trinité, que « les corps grossiers et inférieurs reçoivent le mouvement et une certaine harmonie des corps plus légers et supérieurs. » Et saint Denis dans le quatrième chapitre de son traité des Noms divins, dit que « les rayons du soleil produisent la génération des corps sensibles, leur inspirent la vie elle-même, l'entretiennent, l'accroissent et la perfectionnent. D'où il faut conclure que tout ce qui a un mouvement naturel le reçoit par le ministère des anges, qui sont les moteurs des corps célestes.

---

tio corporum, » ut Augustinus dicit VIII. *Sup. Gen. ad litt.* : consequens est, quod Deus per spiritualem creaturam moveat cœlestia corpora. Et ibi expresse dicit Augustinus : « Sicut per tempus et locum movet corpus, ipse tamen per tempus non est conditus spiritus, ita per tempus movet conditum spiritum, ipse tamen nec per tempus, nec per locum motus conditor spiritus. » Esse quidem animata corpora cœlestia Damascenus negat in secundo lib., licet hoc Augustinus sub dubio relinquat in II. *Super Gen. ad litt.* Sed cœlestia corpora à spirituali creatura moveri, à nemine sanctorum, vel philosophorum negatum legisse me memini. Hoc igitur supposito, quod angeli moveant cœlestia corpora, hoc in dubium nulli sapienti vertitur : quia omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu cœlestis corporis causentur, quod et ratione à philosophis est probatum, et experimento patet, et authoritatibus sanctorum confirmatur : quia, ut dictum est, Augustinus in III. *de Trin.*, dicit quod « corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur. » Et Dionysius dicit cap. IV. *De div. Nom.*, quod « solis radius ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit. » Unde consequens est, quod omnia quæ naturaliter moventur, moveantur ministerio angelorum moventium corpora cœlestia.

ARTICLE IV.

L'article quatrième contient cette question, savoir : s'il est infailliblement démontré par quelques auteurs que les anges sont les moteurs des corps célestes.

ARTICLE V.

Le cinquième, s'il est bien rigoureusement prouvé que les anges soient les moteurs des corps célestes, supposé que Dieu n'en soit pas le moteur direct et immédiat. Je réponds à ces deux questions que les philosophes platoniciens et du portique se sont efforcés de le prouver par des raisons qu'ils ont cru péremptoires et qui s'appuient sur ce que nous avons dit de l'harmonie universelle, c'est-à-dire que Dieu gouverne les corps inférieurs par les supérieurs, comme le disent les saints docteurs eux-mêmes. Or, que les corps célestes soient mûs par leur seule nature, aussi bien les plus lourds que les plus légers, est une chose tout-à-fait impossible, en sorte que s'ils ne sont point gouvernés immédiatement par Dieu lui-même, il s'ensuit ou bien que les corps célestes sont animés et reçoivent le mouvement de leurs propres ames, ou bien des anges, ce qui paraît plus vraisemblable. Cependant on trouve des philosophes qui ont soutenu que le premier des corps célestes est gouverné par Dieu sans l'intermédiaire d'une autre intelligence, mais par l'intermédiaire de son âme propre et que les autres corps célestes le sont par le moyen des intelligences et des âmes.

ARTICLE VI.

L'article sixième pose cette difficulté : si les corps inférieurs qui sont produits naturellement par l'effet du mouvement sont gouvernés par les anges, à l'aide de la marche des corps célestes.

ARTICULUS IV.

Quartus articulus est, an infallibiliter sit probatum, angelos esse motores corporum cœlestium apud aliquos.

ARTICULUS V.

Quintus articulus est, an infallibiliter sit probatum, angelos esse motores cœlestium corporum, supposito Deum non esse immediatum motorem illorum corporum. His respondeo quod philosophi, tam platonici quam peripatetici, hoc probare conati sunt rationibus, quas efficaces putaverunt, et eorum rationes fundantur super prædicto rerum ordine, quod scilicet Deus inferiora per superiora regit, ut etiam sancti doctores tradunt. Quod autem corpora cœlestia à sola natura sua moveantur, sicut gravia et levia, est omnino impossibile : unde nisi moveantur à Deo immediate, consequens est quod vel sint animata cœlestia corpora, et moveantur à propriis animabus, vel quod moveantur ab angelis, quod melius dicitur. Fuerunt tamen aliqui philosophi, qui posuerunt corpus primum cœlestium corporum moveri à Deo, non mediante alia intelligentia, sed mediante anima propria, alia vero cœlestia corpora moveri mediantibus intelligentiis et animabus.

ARTICULUS VI.

Sextus articulus est, an inferiora naturaliter in esse producta per viam motus, regantur per angelos mediantibus motibus corporum cœlestium.

ARTICLE VII.

La septième question est de savoir si tous les corps inférieurs, qui sont produits naturellement, le sont par les anges, par l'intermédiaire des mouvements des corps célestes, dans ce sens que leur action est l'effet des causes naturelles, c'est-à-dire qu'ils passent de la puissance à l'acte. La réponse à ces deux questions dépend des prémisses. Car si les corps célestes ont dans leur mouvement la cause de la génération et de la corruption et de tous les mouvements naturels des corps inférieurs, il est clair que si les anges sont la cause du mouvement du ciel, ils sont également la cause de la génération et de la décomposition et de tous les mouvements naturels des corps inférieurs. Ce qui fait dire à saint Grégoire dans son quatrième livre des Dialogues : que « rien de visible ne peut être fait dans ce monde que par les créatures invisibles. » En un mot, je dirai que toutes ces questions importent peu ou point du tout à la doctrine de la foi, mais plutôt aux sciences naturelles.

ARTICLE VIII.

L'article huitième fait cette question : Si un ouvrier peut appliquer la main à son œuvre, sans le ministère des anges, qui donnent le mouvement aux corps célestes. Il faut distinguer. Car on peut être empêché de mettre la main à une œuvre d'une double manière. Premièrement, à défaut d'une ame motrice ; comme, par exemple, si l'ame n'avoit pas la puissance motrice des corps, et, sous ce rapport, ce qu'on objecte est faux. Car l'ame de l'ouvrier fait mouvoir sa main, en vertu de son libre arbitre, qui ne dépend pas des corps célestes, ni des anges, mais seulement de Dieu.

Secondement, à défaut des membres du corps ; ainsi, un homme

ARTICULUS VII.

Septimus articulus est, an omnia inferiora quæ naturaliter in esse producuntur, fiant per angelos mediantibus motibus corporum cœlestium, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est educantur de potentia in actum : horum etiam responsio dependet ex præmissis. Si enim corpora cœlestia per suum motum sunt causa generationis et corruptionis, et omnium motuum naturalium inferiorum corporum, consequens est, quod si angeli sunt causa motus cœli, sunt etiam causa generationis et corruptionis, et omnium motuum naturalium inferiorum corporum. Unde et Gregorius in IV. *Dialog.*, dicit, quod « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. » Et ut breviter dicam, omnes prædicti articuli vel parum, vel nihil faciunt ad doctrinam fidei, sed sunt penitus physici.

ARTICULUS VIII.

Octavus articulus est, an ordine naturæ faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora cœlestia. Huic videtur per distinctionem respondendum. Quod enim aliquis non posset movere manum, potest esse dupliciter. Uno modo, ex defectu animæ moventis, ut scilicet animæ deficiat potentia motiva corporis, et sub hoc intellectu falsum est quod dicitur. Nam anima fabri movet manum per liberum arbitrium, quod non subjacet neque cœlestibus corporibus, neque angelis, sed soli Deo. Alio modo, potest intelligi ex defectu corporali-

qui a les mains liées ou paralysées, ne peut les étendre. Et dans ce sens, le mouvement du ciel venant à s'arrêter, les organes corporels ne pourroient recevoir de mouvement de l'ame, parce qu'ils cesseroient de vivre, les corps célestes étant la source de la vie des corps inférieurs, selon l'opinion de saint Denis, que nous avons exposée plus haut. Si, cependant, par un miracle qui intervertiroit l'ordre de la nature, le corps de l'homme continuoit de vivre, malgré l'interruption du mouvement du ciel, et qu'il restât dans cet état que l'ame peut encore faire mouvoir, l'homme pourroit, par son libre arbitre, faire mouvoir toutes les parties de son corps.

ARTICLE IX.

Article neuvième : Tous les biens extérieurs qui ont passé naturellement de la puissance à l'acte, nous viennent-ils des anges moteurs des corps célestes. La réponse à cette question dépend encore des prémisses. Car, passer naturellement de la puissance à l'acte, n'est autre chose qu'être mû naturellement. Si donc tout mouvement naturel des causes inférieures est produit par le mouvement des corps supérieurs, il s'ensuit que tous ces biens nous viennent par le ministère des anges, qui sont les moteurs des corps célestes.

ARTICLE X.

A cause de ces biens qui nous viennent des anges, devons-nous vénérer ces intelligences célestes. La réponse est facile : nous ne leur devons pas une culte de Latrie, comme étant les auteurs de ces bienfaits, mais un culte de Dulie, comme les ministres de Dieu, parce que nous devons les aimer à cause de ces bienfaits. Car saint Augustin dit dans son traité de la Doctrine chrétienne : « Le précepte de

---

membra, sicut homo qui habet manum ligatam vel aridam non potest eam movere. Et hoc modo cessante motu cœli organum corporis non posset ab anima moveri, quia non remaneret vivum, quia corpora cœlestia ad vitam movent inferiora corpora, ut patet ex authoritate Dionysii supra inducta. Si tamen divina virtute præter naturæ ordinem corpus hominis vivum remaneret cessante motu cœli, et conservaretur in dispositione illa, qua est mobile ab anima, posset homo per liberum arbitrium quamlibet partem movere corporis.

ARTICULUS IX.

Nonus articulus est, an omnia beneficia exteriora naturaliter de potentia ad actum reducta habeamus per angelos moventes corpora cœlestia. Dico quod hujus etiam responsio dependet ex præmissis. Naturaliter enim de potentia ad actum deduci, nihil est aliud quam naturaliter moveri. Si ergo omnis motus naturalis inferiorum corporum causatur à motu superiorum corporum, consequens est quod hujusmodi beneficia proveniant ex ministerio angelorum moventium cœlestia corpora.

ARTICULUS X.

Decimus articulus est, an propter prædicta beneficia quæ habemus per angelos, eos revereri debeamus. Ad hoc plana est responsio, quia non debemus eos revereri reverentia latriæ ut authores dictorum beneficiorum, sed ut ministros reverentia duliæ, quia propter hæc beneficia debemus eos diligere. Dicit enim Augustinus in 1. *de Doct. christ.* : « In præcepto quo

l'amour du prochain nous ordonne d'aimer les anges, de qui nous recevons tant de bons offices de charité.

ARTICLE XI.

L'article onzième contient cette question : Si les anges, qui font mouvoir les corps célestes par l'intermédiaire du mouvement de ces mêmes corps célestes, sont les auteurs de tous les corps humains produits naturellement, en ce sens que leur création soit l'effet de causes naturelles, c'est-à-dire qu'ils les font passer de la puissance à l'acte.

ARTICLE XII.

Le douzième est celui-ci : Si les anges, moteurs des corps célestes, sont les auteurs, à l'aide des mouvements des corps célestes, de tous les animaux privés de raison, qui se meuvent ou qui vivent tant sur la terre que dans la mer.

ARTICLX XIII.

Le treizième : S'ils sont les auteurs de tout ce qui naît sur la terre.

ARTICLE XIV.

Le quatorzième : S'ils le sont également de tous les minéraux, etc., etc. Il n'y a qu'une réponse à toutes ces questions. Comme les corps célestes sont la cause de la génération de tous les corps inférieurs, comme nous l'avons prouvé par l'autorité de saint Denis, il s'ensuit que les anges, qui font mouvoir les corps célestes, sont aussi la cause de cette production. Ce qui fait dire à saint Augustin, dans son quatre-vingt-troisième livre des Questions, que « toute créature visible dans ce monde est soumise au pouvoir des anges. »

---

debemus diligere proximum, et sancti angeli continentur, à quibus tanta nobis officia impenduntur misericordiæ. »

ARTICULUS XI.

Undecimus articulus est, an angeli moventes corpora cœlestia, mediantibus motibus corporum cœlestium sint factores omnium corporum humanorum naturaliter in esse productorum, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est, sint de potentia in actum eductores.

ARTICULUS XII.

Duodecimus articulus est, an angeli moventes cœlestia corpora, mediantibus motibus cœlestium corporum sint factores etiam omnium animalium irrationalium quæ moventur, vel vivunt tam in mari quam in terra naturaliter in esse productorum.

ARTICULUS XIII.

Tertiusdecimus, an etiam omnium terræ nascentium eodem modo.

ARTICULUS XIV.

Quartusdecimus, an etiam omnium metallorum, etc. Ad omnes istos articulos est una responsio : quia cum corpora cœlestia sint causa generationis inferiorum corporum, ut patet per authoritatem Dionysii supra inductam, consequens est quod angeli moventes cœlestia corpora sint etiam hujus generationis causa : unde Augustinus in libro LXXXIII. *Quæst.*, dicit, quod « unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. »

ARTICLE XV.

Les anges ont-ils une puissance infinie sur les créatures inférieures. Cet article quinzième peut avoir un double sens. D'abord on peut se demander si quelque ordre des créatures inférieures comprend bien la puissance des anges, ce que l'on conclut de ce que l'on voit dans le livre des causes, des écrits des philosophes platoniciens, et de ce que dit saint Denis, au sixième chapitre de la Hiérarchie céleste. « Je dis que leur divine hiérarchie seule connoît parfaitement leur nombre, la gloire de leur substance céleste, et leurs admirables perfections selon leur ordre hiérarchique, et qu'en outre ils ont la connoissance de leurs vertus particulières, leurs connoissances glorieuses et leur ordre sacré, excellent et surnaturel. Il nous est impossible, à nous, de savoir le ministère de ces substances célestes. Car ce qui est inaccessible à notre intelligence, est infini pour nous.

2° On peut l'entendre dans ce sens qu'ils ont une puissance infinie sur ce qui leur est inférieur, ce qui est faux et erroné. On pourroit dire aussi que la puissance angélique est infinie pour ce qui lui est inférieur, parce qu'elle n'est pas infinie par une matière corporelle où elle habite, comme sont infinies les vertus des formes de la matière. Cependant la vertu des anges est bornée et finie par la mesure de leur essence même, qui est finie.

ARTICLE XVI.

L'article seizième comprend cette question : L'ange peut-il soulever toute la masse de la terre, et l'élever jusqu'à la région de la lune, bien qu'il ne l'ait jamais fait et qu'il ne le fasse jamais ? Il me semble qu'on doit répondre qu'il ne le peut pas, par la seule force de sa

---

ARTICULUS XV.

Quintusdecimus articulus est, an angelus habeat virtutem infinitam inferius. Ad quod dicendum, quod hoc potest capi dupliciter. Uno modo, quod virtus angeli non sit comprehensibilis ab aliquo inferiorum, et hoc modo inducitur in libro *de Causis*, et a philosophis Platonicis, et Dionysius dicit cap. VI. *Cœl. Hier.* : « Quot quidem sunt, et quales supercœlestium substantiarum ornatus, et qualiter secundum ipsas hierarchiæ perficiuntur, solam manifeste scire dico deificam ipsarum hierarchiam : præterea et ipsos cognovisse proprias virtutes, et illuminationes, et ipsorum sanctam et supermundanam bonam ordinationem. » Impossibile est enim nos scire supercœlestium mentium ministeria. Hoc enim dicitur esse unicuique infinitum, quod est ei incomprehensibile. Alio modo, potest sic intelligi, quod habeat infinitam virtutem supra ea quæ infra ipsum sunt, et hoc est falsum et erroneum. Posset etiam dici virtus angeli infinita inferius, quia non est infinita per aliquam materiam corporalem, in qua recipiatur, sicut sunt infinitæ virtutes formarum materialium. Est tamen simpliciter finita virtus angeli secundum mensuram suæ essentiæ quæ finita est.

ARTICULUS XVI.

Sextusdecimus articulus est, an angelus possit movere totam molem terræ, et usque ad globum lunæ, licet nunquam moverit, vel moturus sit. Videtur mihi dicendum, quod naturali sua virtute hoc non potest :

puissance naturelle, parce que la puissance d'aucune créature n'est capable de changer l'ordre des principales parties de l'univers, qui fixe l'hémisphère de la terre au milieu du monde. Cependant on peut soutenir le contraire sans blesser la foi, si on veut dire seulement qu'un ange peut soulever ce poids immense, et qu'on n'entende point qu'il peut intervertir l'ordre de l'univers. Car il est certain que l'ange peut, par sa vertu naturelle, soulever le poids énorme de la terre. Mais nous ne pouvons pas dire la quantité du poids qu'il peut soulever. Si on nous demande quelle est la marche de l'ordre du système planétaire, sur lequel est établi l'ordre invariable du monde, nous répondrons qu'il nous semble que la terre est immobile, comme l'a dit le Philosophe, dans son traité du Ciel.

ARTICLE XVII.

Les anges, moteurs de l'univers, sont-ils au nombre des vertus. Il me semble qu'on peut le soutenir avec probabilité et sans inconvénient, lorsqu'Origène, expliquant ces paroles de saint Matthieu, ch. XXIV, « les vertus des cieux seront ébranlées, » dit qu'il convient que les vertus raisonnables des cieux seront plongées dans la stupeur de se voir privées de leurs premières fonctions. Cependant on ne doit pas soutenir cette opinion avec trop d'assurance.

ARTICLE XVIII.

Peut-on entendre ces paroles de premier ch. de l'Ecclésiaste : « L'esprit marche autour du monde, » l'Esprit, à savoir, l'ange fait le tour du ciel. Je ne vois pas en quoi cette exposition seroit fautive, surtout quand on a pour soi l'autorité de saint Augustin, qui dit dans son premier livre du commentaire de la Genèse, *ad litteram*,

---

quia nulla virtus creaturæ potest immutare ordinem principalium partium universi, ad quem pertinet quod terra sit in medio locata. Videtur tamen mihi contrarium posse tolerari absque fidei periculo, si tamen referat intentionem suam ad ponderis quantitatem, non ad prædictum ordinem universi. Certum est enim quod naturali sua virtute angelus potest alicujus ponderis terram movere. Sed usque ad quanti ponderis quantitatem moveri possit, non potest a nobis determinari. Si autem quæritur de motu circulari, per quem dictus ordo non variatur, videtur quod naturaliter terra quiescat, ut vult Philosophus in libro de cœlo.

ARTICULUS XVII.

Decimus septimus articulus est, an angeli moventes orbes sint de numero virtutum. Videtur mihi quod satis probabiliter hoc dici possit; nec video quid inconveniens inde sequatur, cum et Origenes exponens illud *Matth.*, XXIV : « Virtutes cœlorum commovebuntur, » dicat quod conveniens est cœlorum rationabiles virtutes pati stuporem remotas a primis functionibus suis. Hoc tamen omnino asserendum non videtur.

ARTICULUS XVIII.

Decimusoctavus articulus est, an illud *Ecclesiast.*, I : « In circuitu pergit spiritus, » sic possit exponi : Spiritus, puta, angelicus pergit in circuitu cœli, et pergendo cœlum movere facit in circuitu. Non video quare hæc expositio sustineri non possit, præsertim cum dicat Augustinus in I. *Super*

« que les paroles de l'Écriture sainte peuvent s'expliquer diversement, afin d'ôter tout prétexte de raillerie à ceux qui se targuent d'une vaine connoissance des lettres humaines. »

ARTICLE XIX.

L'article dix-neuvième contient cette proposition : Si, par un changement dans l'ordre de la nature, le cours du ciel cessoit, tous les métaux seroient-ils convertis en un instant en d'autres éléments?

ARTICLE XX.

Article vingtième : En seroit-il de même de tous les éléments?

ARTICLE XXI.

Et également tout l'univers dans ce qu'il y a de corruptible?

ARTICLE XXII.

Si la lumière des étoiles et des constellations perdoit son éclat, tous les hommes mortels cesseroient-ils d'exister par un ordre soudain de la nature.

ARTICLE XXIII.

Article vingt-troisième : En seroit-il de même de tous les animaux privés de raison? La réponse est la même pour toutes ces questions. Car, comme nous l'avons dit, les corps supérieurs sont, par leur mouvement et leur lumière, la cause de la génération, et de la dissolution, et de la vie corporelle dans les corps inférieurs. Il n'est pas douteux qu'en ôtant la cause, l'effet soit détruit, surtout lorsqu'il est si conforme à la foi, d'après laquelle nous établissons que la figure de ce monde étant détruite, et le cours du ciel interrompu par un ordre

---

Gen. ad litt., quod « ideo multis exitibus verba Scripturæ exponuntur, ut se ab irrisione cohibeant litteris secularibus inflati. »

ARTICULUS XIX.

Decimusnonus articulus est, an si motus cœli cessaret ordine naturæ, omne ferrum in elementa in instanti resolveretur.

ARTICULUS XX.

Vigesimus articulus est, an similiter esset de omni elemento corruptibili.

ARTICULUS XXI.

Vigesimus primus articulus est, an similiter totus mundus, quantum ad corruptibile.

ARTICULUS XXII.

Vigesimus secundus articulus est, an si non esset lux stellarum, ordine naturæ omnes homines corruptibiles morerentur in instanti.

ARTICULUS XXIII.

Vigesimus tertius articulus est, an similiter omnia animalia irrationalia. Ad omnia ista est eadem responsio. Ut enim dictum est, superiora corpora per suum motum et lumen sunt causa generationis et corruptionis, et vitæ corporalis in inferioribus corporibus. Non est ergo dubium, quin remota tali causa removeatur effectus, præsertim cum valde consonum fidei videatur, secundum quam ponimus, quod transeunte figura hujus mundi, et motu

de la volonté de Dieu, les seuls éléments ne seront plus renouvelés, et les hommes deviendront immortels par une grace de Dieu. Mais si la révolution dont nous parlons se fait en un instant, on peut dire qu'une telle dissolution ne peut être instantanée, puisqu'elle est une commotion; sa cause peut être cependant instantanée.

ARTICLE XXIV.

Vingt-quatrième article : Tous les corps des saints, après le jour du jugement, seront incorruptibles par nature ou naturellement, parce que le mouvement de la sphère céleste qui est la cause de leur dissolution, cessera alors.

ARTICLE XXV.

Vingt-cinquième article : Les corps des damnés le seront-ils aussi? il me semble qu'on doit répondre à cette question, que quand on dit qu'une chose est incorruptible par nature, on entend que la nature est la cause de l'incorruptibilité, parce que la préposition, par, dénote la cause. Or, il y a une double cause, la cause en soi et celle par accident. La cause en soi est celle qui produit un effet directement et en soi, comme, par exemple, l'eau est la cause du rafraîchissement. La cause par accident est celle qui produit un effet indirectement, par exemple, en écartant une cause contraire; comme en ôtant le feu d'un appartement, on donne la cause de son refroidissement. Ainsi lorsqu'on soutient que si le mouvement du ciel s'arrètoit, le corps de l'homme seroit incorruptible par nature, si par la préposition, par, on veut dire qu'il est incorruptible par lui-même, cette proposition est fausse. Car la puissance de la nature créée ne va pas jusqu'à rendre incorruptible un corps composé d'éléments contraires; mais si on veut dire qu'elle en est la cause par accident, ceci est vrai, parce

---

cœli cessante per voluntatem Dei, sola elementa innovata remanebunt, et homines immortales effecti erunt virtute divina. Sed si fiat vis in hoc quod dicitur, in instanti, dicitur quod licet talis resolutio non sit in instanti, cum sit motus, principium tamen ejus in instanti esse potest.

ARTICULUS XXIV.

Vigesimus quartus articulus est, an post diem judicii omnia corpora sanctorum erunt incorruptibilia per naturam, sive naturaliter, quia cessabit motus cœli, qui est causa corruptionis.

ARTICULUS XXV.

Vigesimus quintus articulus, an similiter corpora damnatorum. Ad hoc videtur dicendum, quod cum dicitur aliquod incorruptibile esse per naturam, significatur naturam esse incorruptionis causam, cum hæc præpositio, per, causam designet. Est autem duplex causa, scilicet per se, et per accidens : per se quidem causa alicujus est, quod directe est illius causa per suam virtutem sicut aqua est causa infrigidandi, per accidens autem est causa alicujus; quod indirecte causat illud, puta, removendo causam contrariam, sicut removens ignem de domo est causa infrigidationis ejus. Cum ergo dicitur cessante motu cœli corpus hominis esse incorruptibile per naturam, si *hy* per, dicit causam per se, falsum est. Non enim ad hoc se extendit virtus naturæ creatæ, ut causare possit incorruptionem corporis ex contrariis compositi : si autem dicit causam per accidens, sic aliquo modo verum est quod dicitur,

qu'en retranchant la cause de toute la corruption naturelle, on retranche la corruption. Mais on diroit mieux en ce sens que la cause est plutôt négative qu'affirmative, comme si on disoit, le mouvement du ciel venant à cesser, le corps de l'homme, s'il est maintenu par la puissance de Dieu, ne sera pas corruptible par nature. Mais comme ce qui est par soi, existe plutôt que ce qui est par accident, il vaut mieux dire, qu'il étoit corruptible par nature, mais incorruptible par grâce ou par justice : mais si on dit le contraire, il faut le rendre en termes clairs et intelligibles.

ARTICLE XXVI.

Le vingt-sixième article émet cette proposition, à savoir si les damnés dans l'enfer éprouvent dans leurs corps les peines du feu, en recevant et subissant la substance de feu d'une manière afflictive et douloureuse. On doit répondre à ceci, que comme la foi nous enseigne que les damnés souffrent dans l'enfer la peine du feu et qu'ils ne sont point détruits par le temps, selon ces paroles de saint Augustin du vingt-unième chap. de la Cité de Dieu : « Les corps humains non-seulement ne seront pas détruits par la mort, mais ils resteront dans les tourments des flammes éternelles, il faut admettre nécessairement ce qui fait le supplice, c'est-à-dire qu'ils seront atteints par une substance sensible. De même il faut en écarter ce qui produit la décomposition et la consommation, c'est-à-dire la transmutation de la nature des corps. Or, je ne vois pas ce que cet article contient de faux.

ARTICLE XXVII.

La sentence de J.-C. au jour du jugement portera-t-elle sur le corps ou sur l'ame ? Quoique l'un ou l'autre soit possible, il est plus proba-

---

quia subtracta causa universalis corruptionis naturalis, subtrahitur corruptio. In hoc etiam sensu melius diceretur negative quam privative, puta, si sic diceretur. Cessante motu cœli corpus hominis, si divina virtute remaneat, non erit corruptibile per naturam. Verum quia semper id quod est per se, potius est eo quod est per accidens, potius videtur dicendum, quod erat corruptibile per naturam, sed incorruptibile per gratiam, vel justitiam : vel si contrarium dicatur, debet dici cum determinatione sanum sensum exprimente.

ARTICULUS XXVI.

Vigesimus sextus articulus est, an damnati in suis corporibus in inferno sentiant pœnas ignis per apprehensionem et receptionem speciei ignis per modum afflictivum et læsivum. Ad hoc dicendum est, quod cum secundum fidem dicamus corpora damnatorum in inferno afflictionem ex igne pati, nec tempus consumi, secundum illud Augustini XXI. *De Civ. Dei* : « Humana corpora non solum nunquam morte dissolventur, sed in æternorum quoque ignium durabunt tormentis, necesse est in eis ponere id quod afflictionem facit, id est, receptionem speciei sensibilis. » Oportet etiam removere id quod consummare posset, scilicet transmutationem naturæ corporum. Nec video quid calumniæ habeat articulus.

ARTICULUS XXVII.

Vigesimus septimus articulus est, an sententia Christi in judicio erit corporalis vel spiritualis. Dicitur quod licet utrumque esse possit, probabilius tamen videtur quod sit spiritualis, quia et alia quæ tunc agen-

ble cependant qu'elle portera sur l'ame, parce qu'alors tout ce qui se fera spirituellement sera fait par la puissance de Dieu. Car, comme dit saint Augustin dans le vingtième chap. de la Cité de Dieu : « Il arrivera alors que par la puissance de Dieu, chacun se rappellera ses bonnes et ses mauvaises actions, qui se présenteront subitement aux yeux de l'ame comme un vaste tableau, afin que cette connoissance condamne ou absolve la conscience, et qu'ainsi tous et chacun soient jugés à la fois. »

ARTICLE XXVIII.

Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est-il venu effacer que le péché originel seulement, ou bien l'a-t-il effacé plus particulièrement encore qu'il n'est venu abolir? On doit dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ en tant qu'il est en lui, est venu détruire tous les péchés du monde. Car le don de Jésus-Christ, comme le dit l'Apôtre dans le chap. V de son Epître aux Romains, dépasse le péché d'Adam : « Car nous avons été condamnés par le jugement de Dieu par un seul péché, au lieu que nous sommes justifiés par la grace pour un seul péché. » Or, il est venu d'autant plus particulièrement pour un péché, qu'il est plus grand. Or le péché originel, quoique moindre en gravité et en châtiment, est cependant le plus grand par son universalité, d'après ces paroles de saint Paul aux Romains, « tous ont péché en un seul. » En ce sens, on peut dire que Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu détruire particulièrement le péché originel qui est commun à tous.

ARTICLE XXIX.

Les noms des saints sont-ils écrits dans le ciel par le doigt de Dieu pour leur honneur? Ceci me semble faux, bien qu'il n'y ait rien de dangereux à l'affirmer.

---

tur spiritualiter, divina virtute agentur. Ut enim dicit Augustinus XX. *De Civ. Dei:* » Divina virtute fiet, ut cuique opera sua vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset, vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes singuli judicentur. »

ARTICULUS XXVIII.

Vigesimus octavus articulus est, an Christus venit tollere nisi peccatum originale principaliter, seu principalius inter omnia peccata quae tollere venit. Ad quod dicendum, quod Christus, quantum est in se, venit tollere omnia peccata. « Donum enim Christi, ut Apostolus dicit *Rom.*, V, excedit peccatum Adae : nam unum tantum ex uno in condemnationem : gratia autem ex multis delictis in justificationem. » Tanto autem principalius contra aliquod peccatum venit, quanto est majus : peccatum autem quod originaliter contrahitur, licet sit minus gravitate et reatu pœnæ, est tamen maximum communitate, secundum illud Apostoli, *Rom.*, V : « In quo omnes peccaverunt. » Et quantum ad hoc, potest dici quod Christus principaliter venit tollere originale : unde super illud *Joan.*, I : « Ecce qui tollit peccata mundi, » dicit Glossa : « Peccatum mundi dicitur peccatum originale, quod est commune toti mundo. »

ARTICULUS XXIX.

Vigesimus nonus articulus est, an nomina sanctorum digito Dei scripta sint in cœlis ad honorem eorum. Videtur mihi non esse verum, si tamen dicatur quod sic, nullum est periculum.

ARTICLE XXX.

Trentième article : Les noms des impies qui sont dans l'enfer, sont-ils écrits, sur la terre, pour leur confusion, par le doigt de Dieu ? Je ne crois pas cette idée vraie, prise matériellement. Mais elle ne blesse point la foi, à mon avis.

ARTICLE XXXI.

L'enfer est-il au centre ou autour du centre de la terre? Je crois qu'on doit dire que l'enfer est au-dessous de la terre. Car saint Augustin dit dans son livre des Rétractations : « Il semble que j'aurois dû dire que l'enfer est sous la terre, plutôt que de donner les raisons pour lesquelles on le croit ainsi. » Mais il importe peu à la doctrine de la foi, qu'il soit au-dessous de la terre, à son centre ou à sa surface, comme il est superflu de discuter de telles matières, qu'on tienne pour l'affirmative ou pour la négative.

ARTICLE XXXII.

Peut-on demander si l'ame de Jésus-Christ vient d'un autre corps (et par métempsycose) et se fixer une opinion ? Cet article trente-unième a été posé en forme de question. Si on ne veut pas entendre qu'il soit permis de discuter et de se demander s'il est vrai que l'ame de Jésus-Christ lui vienne d'un autre, cette proposition est fausse, parce que l'ame d'aucun homme ne lui a été donnée de cette manière, et à plus forte raison l'ame de Jésus-Christ dont le corps a été formé par la vertu du Saint-Esprit. Mais si on entend qu'il soit permis de discuter si l'ame de Jésus-Christ lui a été donnée par un intermédiaire et de tâcher de rappeler ce qu'enseigne la foi catholique à cet égard,

---

ARTICULUS XXX.

Trigesimus articulus est, an nomina impiorum in inferno existentium, digito Dei scripta sint in terra ad vituperium eorum. Non hoc verum puto, si corporaliter intelligatur. In nullo tamen fides obsistit, ut mihi videtur.

ARTICULUS XXXI.

Trigesimus primus articulus est, an infernus sit in centro, vel circa centrum terræ. Ad hoc dicendum videtur, quod locus inferni sit infra terram. Unde Augustinus in libro *Retract.*, dicit : « De inferis magis, ut videtur, dicere debuissem quod sub terris sunt, quam rationem reddere, cur sub terris esse dicantur. Ubi tamen sit infernus, an circa centrum terræ, vel circa superficiem, nihil arbitror ad doctrinam fidei pertinere, et superfluum est de talibus sollicitari asserendo vel improbando.

ARTICULUS XXXII.

Trigesimus secundus articulus est, an liceat disputare, an anima Christi sit ex traduce determinando quod verum est. Hic articulus dubie positus est. Si enim intelligatur, quod liceat disputare et determinare hoc esse verum, quod anima Christi sit ex traduce, erroneum est, quia nullius hominis anima est ex traduce, multo ergo minus anima Christi, cujus etiam corpus est virtute Spiritus sancti formatum. Si autem intelligatur quod liceat disputare, an anima Christi sit ex traduce, et circa hoc determinare illud quod veraciter fides catholica tenet, si

ou ce qu'elle condamne, je ne vois pas comment cela seroit coupable, lorsqu'on dispute tous les jours dans les chaires des docteurs sur la Trinité et sur d'autres articles de foi, non pour élever des difficultés sur ces questions, mais pour en faciliter l'intelligence, en fixer le sens et en établir les preuves. Cependant ceci pourroit être coupable par accident et dans certain cas, par exemple, si on agitoit ces questions en présence de personnes simples et ignorantes, ou disposées à l'erreur.

ARTICLE XXXIII.

Le trente-troisième article contient cette question d'Aristote dans son Traité des Animaux, chap. XVI, savoir : la partie matérielle du sperme avec laquelle sort l'esprit qui est la vertu du principe de l'ame, lequel est séparé du corps, et est un être divin et ainsi défini, est appelé intellect, peut-elle et doit-elle être entendue ainsi, c'est-à-dire, cet esprit ou cette puissance de production est appelée intellect par similitude, parce que de même que l'intellect opère sans les organes, de même cette puissance. Le commentateur de ce philosophe l'explique aussi dans son Traité des Météores, VII : « On ne l'appelle point une chose divine parce qu'elle est Dieu par essence, mais par une certaine participation de ressemblance, comme on a coutume d'appeler divin ce qui est grand et admirable. » Et je ne pense pas que cette explication de la pensée d'Aristote porte atteinte à la foi.

ARTICLE XXXIV.

Trente-quatrième article : Entre-t-il quelque chose de la substance du ciel dans la composition d'un corps formé naturellement des quatre éléments, par l'effet de sa propre vertu?

---

quod non, non video quare hoc non liceat, cum quotidie in scholis magistrorum disputetur et de Trinitate, et de aliis articulis fidei non propter dubitationem, sed propter veritatis intellectum, et manifestationem et confirmationem. Posset tamen hoc per accidens in aliquo casu esse malum, puta, si coram simplicibus et paratis ad errandum talia disputarentur.

ARTICULUS XXXIII.

Trigesimus tertius articulus est, an illud verbum Philosophi *De animal.*, lib. XVI. cap. *Scilicet* : « Corpus spermatis, cum quo exit spiritus qui est virtus principii animæ, qui est separatus a corpore, et est res divina, » et talis dicitur intellectus, sic possit vel debeat exponi, id est : Ille spiritus seu virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita illa virtus. Dicitur quod illam authoritatem Philosophi hoc modo exponit Commentator ejus *Meteor.*, VII : « Nec dicitur res divina, quia fit per essentiam Deus, sed per quamdam similitudinis participationem, sicut quodlibet magnum et admirabile solet dici divinum. » Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponantur.

ARTICULUS XXXIV.

Trigesimus quartus articulus est, an aliquid de substantia cœli intret compositionem corporis naturaliter compositi ex quatuor elementis per effectum suæ virtutis.

ARTICLE XXXV.

Un corps vivant et animé reçoit-il quelque chose, dans sa composition, de la substance du ciel? On répond que lorsqu'on dit qu'une chose est de la substance du ciel, si cette préposition, de, désigne une cause matérielle, je crois cette idée fausse, mais sans danger et nullement opposée à la foi. Et si on entend l'effet de la cause efficiente, je la crois non-seulement vraie, mais nécessaire, comme le prouve saint Denis que nous avons cité plus haut, et ce sens est fixé par ces mots, par l'effet de sa vertu.

ARTICLE XXXVI.

On demande si les corps des saints qui seront glorifiés brilleront plus que le soleil, et si l'éclat du soleil sera sept fois plus vif que maintenant, et si celui des corps sera sept fois plus beau que le soleil renouvelé. On répond à la première question que saint Jean Chrysostôme expliquant ces paroles de S. Mathieu, ch. XXXIII, « Alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur père, » dit : « Ils ne brilleront pas seulement comme le soleil, mais nous parlons ainsi parce que nous ne connaissons rien de plus brillant que le soleil. » Ce n'est pas le cas d'exposer ce qui suit, parce qu'on ne peut le faire qu'en tâtonnant; surtout quand on est certain, d'après la foi catholique, que dans la rénovation du monde, toute créature corporelle qui attend la révélation des enfants de Dieu, sera perfectionnée, selon les paroles de saint Paul aux Romains, ch. VIII. Saint Jérôme dit aussi sur ces paroles de saint Matthieu, ch. XXIV : « Le soleil sera couvert de ténèbres et la lune perdra sa lumière. » Cela n'aura point lieu à cause de la diminution de la lumière, puisque nous lisons que le soleil sera sept fois plus lumineux, mais tout paroîtra ténèbreux à nos regards, en comparaison de la véritable lumière.

ARTICULUS XXXV.

Trigesimus quintus articulus est, an aliquid de substantia cœli intret compositionem corporis vivi et animati. Dicitur quod cum aliquid dicitur de substantia cœli, si hæc præpositio, de, designet causam materialem, sic credo esse falsum, non tamen periculosum, nec contra fidem. Si autem designet habitudinem causæ efficientis, sic puto non solum esse verum, sed necessarium, ut patet per authoritatem Dionysii supra inductam, et hic sensus determinatur per hoc quod dicitur per effectum suæ virtutis.

ARTICULUS XXXVI.

Trigesimus sextus articulus est, an corpora sanctorum glorificata lucebunt plusquam sol, et sol septuplum quam nunc, et corpora sanctorum septuplum, quam tunc sol. Dicitur ad primum, quod Chrysostomus exponens illud *Matth.*, XIII : « Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum, » dicit : « Non quia ita solum sicut sol, sed quia hoc sidere nihil lucidius scimus. » Alia vero quæ sequuntur, non occurrit, quare tute dici non possint, præsertim cum innovatione mundi certum sit secundum catholicam doctrinam, quod tota creatura corporalis meliorabitur, quæ « revelationem filiorum Dei expectat, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Hieronymus etiam dicit super illud *Matth.*, XXIV : « Sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum. » Non hoc diminutione luminis accidet, cum solem legamus septuplum luminis habiturum, sed comparatione veræ lucis, omnia visui apparebunt tenebrosa.

ARTICLE XXXVII.

Le trente-septième article contient cette question : Les anges que Marie-Madeleine vit auprès du tombeau du Sauveur après sa résurrection, la consolèrent-ils en lui adressant la parole avec larmes? Il me semble qu'on doit répondre que ce qui arriva dans cette apparition des anges, a trait plutôt à leur mission qu'aux propriétés de leur substance, d'après ce que dit saint Denis au chapitre de la Hiérarchie céleste, comme de ce qu'on lit dans l'Ecriture sainte sur la colère, la tristesse de Dieu, et à toutes les différentes situations de la nature humaine. Or rien n'empêche de supposer que quelque chose de semblable n'arrive dans l'apparition des anges, pour signifier quelque sentiment particulier. Et malgré que les signes de la joie semblent mieux convenir aux anges qui annoncent la résurrection de Jésus-Christ, à cause de l'objet de leur mission, rien ne s'oppose néanmoins à ce qu'ils donnent quelques signes de douleur en apparoissant à cette femme en pleurs, exhalant avec larmes la douleur de son ame, comme saint Grégoire le dit du Sauveur qui apparut, sous la figure d'un voyageur, aux deux disciples d'Emmaüs.

ARTICLE XXXVIII.

Pourroit-on voir des yeux de l'esprit tout ce qui se passe dans le cœur de l'homme, et qui laisse une certaine impression extérieure dans le corps, si on avoit une vue aussi pénétrante que celle du démon! Saint Augustin répond à ceci dans son Traité de la divination des démons : « Ils comprennent, dit-il, non-seulement les dispositions des hommes exprimées verbalement, mais encore leurs pensées intimes, et les saisissent avec une merveilleuse facilité, lorsqu'elles

---

ARTICULUS XXXVII.

Trigesimus septimus articulus est, an angeli quos vidit Maria Magdalena circa sepulcrum Domini post ejus resurrectionem lacrymabili voce consolati sint eam. Ad hoc mihi dicendum videtur, quod ea quæ in apparitione angelorum contingunt, ad quamdam significationem sunt referenda, non ad proprietatem substantiæ ipsorum, ut patet per Dionysium ult. cap. *Cœl. Hier.* Unde sicut in Scripturis sacris aliqua per similitudinem leguntur de Deo ad iram, vel tristitiam, vel aliquid humanum pertinentia : ita etiam nihil prohibet in apparitionibus angelorum aliquid tale propter aliquam significationem demonstrari. Et licet angelis resurrectionis nuntiis magis congruat signa gaudii propter rem nuntiatam, nihil tamen prohibet quin aliqua doloris signa ostenderent, ut tales se mulieri flenti ostenderent, qualem seipsam interius exhibebat, sicut Gregorius dicit, de Domino apparente duobus discipulis in effigie peregrini.

ARTICULUS XXXVIII.

Trigesimus octavus articulus est, an homo posset videre oculo mentis omnia quæ aguntur in corde hominis habentia impressionem exterius in corpore, si haberet visum acutum ut diabolus. De hoc ita dicit Augustinus in libro *De divinatione dæmonum* : « Hominum dispositiones non solum voce prolatas, sed et cogitatione conceptas dæmones consignant, quæ dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. » Et in libro *Retract.*,

s'impriment de l'esprit dans le corps. » Et il ajoute dans le livre des Retractations : « Il est constant, par une multitude d'expériences, que tout ceci arrive à la connoissance des démons. » Ils reconnoissent même dans les corps humains, des signes de la pensée qui nous restent tout-à-fait inconnus. Nous pouvons très-difficilement, et il est peut-être tout-à-fait impossible de savoir s'ils connoissent autre chose en particulier, d'où on puisse conclure que les démons saisissent les pensées du cœur, qui sont exprimées par quelque mouvement du corps. Ceci n'est point étonnant, puisque des médecins habiles connoissent les passions de l'ame par les battements du pouls. Et on lit au ch. XIX de l'Ecclésiastique : « On connoît l'homme au regard, et l'homme sage se fait connoître à ses traits. »

ARTICLE XXXIX.

Quoiqu'en montant perpendiculairement Mars soit au-dessus du soleil, quant à la position, est-il cependant immédiatement au-dessus de la lune, quant à l'influence, à la première heure de Mars. On doit répondre à ceci que, si l'influence de Mars et de la lune a rapport au libre arbitre, cette pensée est erronée. Si on ne l'applique qu'aux choses naturelles et sensibles, il n'y a rien qui puisse porter atteinte à la foi. Car saint Augustin dit dans sa Cité de Dieu : « On ne peut pas toujours dire que certaines influences des astres agissent seulement d'après la différence des corps ; bien plus, ceci est vrai d'après l'ordre des jours, car les astrologues comptent sept heures, d'après les sept planètes, et comme le jour ordinaire se compose de vingt-quatre heures, il s'ensuit que la lune exerce son influence à la vingt-deuxième heure du jour de la première férie, comme dans la première heure du même jour ; en sorte qu'en recommençant depuis Saturne,

---

dicit : « Pervenire ista ad notitiam dæmonum per nonnulla experimenta compertum est. » Verum signa quædam dantur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia. An autem alia in speciali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri, ex quibus patet quod dæmones cogitationes cordium cognoscere possunt quæ per aliquos corporis motus manifestantur. Nec hoc est mirum : cum etiam subtiles medici per pulsum deprehendent interiores animæ passiones, et dicitur *Eccl.*, XIX : « Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus. »

ARTICULUS XXXIX.

Trigesimus nonus articulus est, an licet ascendendo immediate Mars sit supra solem quantum ad situm, tamen sit immediate supra lunam, quantum ad dominium in prima hora Martis. Ad hoc dicendum videtur, quod si dominium Martis et lunæ referatur ad liberum arbitrium, est erroneum. Si autem referatur ad corporales et naturales res, nulla sequitur absurditas in fidei doctrina. Dicit enim Augustinus *De Civ. Dei* : « Non usquequaque dici potest ad solum corporum differentiam afflatus quosdam valere sidereos, imo etiam hoc verum est secundum ordinem dierum ; nam cum septem planetis septem horæ secundum astrologos deputentur, cum quatuor et viginti horæ sint naturalis diei, consequens est ut prima feria in vigesima secunda hora diei luna dominium habeat, sicut et in prima ejusdem, unde reincipiendo a Saturno vigesima tertia hora ei

il aura la vingt-troisième heure, la vingt-quatrième à Jupiter, et la première du jour suivant à Mars. Mais qu'on prenne telle ou telle opinion, ceci ne touche point à la foi.

ARTICLE XL.

Les damnés, dans l'enfer, répandront-ils des larmes matérielles? Je pense que non; car comme ces pleurs sont éternelles, et que leurs corps ne seront point entretenus par la nourriture, il s'ensuivroit que quelques corps seroient entièrement consommés et cesseroient d'être, ce qui est contre la foi.

ARTICLE XLI.

Le ver qui doit ronger le cœur des damnés est-il matériel? Saint Augustin laisse cette question douteuse dans le vingt-unième livre de la Cité de Dieu, quoiqu'il dise dans le vingtième qu'il lui semble plus probable que le feu s'applique au corps, et que le ver entoure l'ame de ses replis, et cette opinion est la mienne.

ARTICLE XLII.

Peut-on mesurer la distance de la surface de la terre au centre? Il me semble que la chose est possible, non géométriquement, mais seulement par l'astrologie. Voilà, mon Révérend Père, ce que je puis vous dire pour le moment sur ces différentes questions, dont plusieurs sont en dehors des limites de la théologie.

Fin du dixième Opuscule de saint Thomas d'Aquin au docteur Jean de Verceil, supérieur général de l'ordre des Frères prêcheurs, en réponse aux 42 articles.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

---

deputabitur, et vigesima quarta Jovi, prima diei sequentis Marti deputabitur. » Sed hoc nihil ad doctrinam fidei pertinet nec asserere, nec improbare.

ARTICULUS XL.

Quadragesimus articulus est, an in inferno erit fletus corporalis quantum ad lacrymarum resolutionem. Puto quod non erit, quia cum fletus ille sit infinitus, et nihil corporibus damnatorum adjiciatur per nutrimentum, sequeretur quod aliquando per fletum corpora resolventur et consumerentur, quod est contra fidem.

ARTICULUS XLI.

Quadragesimus primus articulus est, an in inferno erit corporalis vermis. Hoc Augustinus sub dubio relinquit XIX. *De Civ. Dei,* licet in XX. ejusdem, dicat hoc probabilius videri, quod ignis referatur ad corpus, vermis tropice ad animam, quod etiam mihi probabilius videtur.

ARTICULUS XLII.

Quadragesimus secundus articulus est, an sciri possit distantia superficiei terræ ab ejus centro : videtur quod sic, secundum tamen modum demonstrationis astrologicæ non geometricæ. Hæc sunt, pater reverende, quæ pro nunc occurrunt, licet plura sint extra theologiæ limites requisita.

Explicit opusculum decimum, videlicet beati Thomæ de Aquino ad magistrum Joannem de Vercellis, generalem magistrum ordinis prædicatorum de articulis quadraginta duobus.

OPUSCULE XI.

RÉPONSE DU MÊME SAINT THOMAS A TRENTE-SIX ARTICLES DU LECTEUR DE VENISE.

J'ai trouvé dans la lettre que vous m'avez écrite une foule d'articles auxquels vous me demandez amicalement de répondre d'ici à quatre jours. Quoique je sois surchargé d'occupations, dans la crainte de paroître répondre mal à votre affection, j'ai tout laissé sur-le-champ, pour satisfaire à chacune de vos questions l'une après l'autre.

ARTICLE PREMIER.

Le premier article est celui-ci : Savoir si les anges sont les moteurs du ciel, à quoi j'ai dit déjà qu'il falloit répondre que ceci est prouvé de plusieurs manières, non-seulement par les philosophes, mais encore est affirmé positivement par les saints docteurs. Saint Augustin dit, dans le cinquième livre du Traité de la Trinité, que « de même que les corps grossiers et inférieurs sont tenus dans un certain ordre par les corps supérieurs et plus légers, de même tous le sont par un esprit de vie doué de raison. » Il dit aussi dans le quatre-vingt-troisième livre des Questions, que « Dieu a préposé une substance angélique au gouvernement de toutes les choses visibles. » Saint Grégoire dit, dans son quatrième livre des Dialogues, que « dans ce monde visible rien ne peut être ordonné que par une créature invisible. »

OPUSCULUM XI.

RESPONSIO EJUSDEM BEATI THOMÆ, AD LECTOREM VENETUM, DE ARTICULIS TRIGESIMIS SEXTIS.

Lectis vestris litteris, in eis inveni articulorum multitudinem numerosam, super quibus à me vobis responderi infra quatriduum vestra charitas postulabat, et licet essem in aliis plurimum occupatus, ne tamen deessem vestræ dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis, quibus me intendere oportebat quæstionibus à vobis propositis proposui per singula respondere.

ARTICULUS PRIMUS.

Primus ergo articulus est : An angeli sint motores cœlorum, super quo dixi taliter respondendum, quod hoc non solum à philosophis est multipliciter probatum, verum etiam à sanctis doctoribus evidenter asseritur. Dicit enim Augustinus in V. *De Trin.*, quod « sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et superiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem. » In lib. etiam LXXXIII. *Quæst.*, dicit, quod « unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi propositam. » Gregorius etiam dicit in IV. *Dialog.*, quod « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

ARTICLE II.

Quelques auteurs ont-ils pensé que cette opinion étoit solidement prouvée? Je réponds que les écrits des philosophes sont pleins d'arguments, qu'ils tiennent pour concluants. Et il me semble à moi-même qu'on peut parfaitement établir que les corps célestes sont mûs par quelque intelligence, soit par Dieu immédiatement, soit par l'intermédiaire des anges. Cette opinion me paroît la plus convenable à l'ordre général, que saint Denis appelle infaillible, que les corps inférieurs soient gouvernés par Dieu, comme en commun, d'après l'harmonie universelle.

ARTICLE III.

Les astres obéissent-ils aux ordres des anges, en vertu du pouvoir que Dieu a donné à ces intelligences célestes? Je ne vois pas clairement comment on peut établir un doute sur cette question. Personne, je pense, ne doutera que tout ce que font les anges, ils le font en vertu du pouvoir que Dieu leur a donné; et si on révoque en doute que les corps célestes obéissent à leurs ordres, ce doute est déraisonnable. Car étant des substances incorporelles, ils ne peuvent faire mouvoir un corps, par l'opposition d'une force dynamique, mais par la puissance de leur seule volonté. Or il n'y a rien de plus élevé dans les anges que leur intelligence, puisque saint Denis les appelle intelligences ou esprits, donc leurs mouvements procèdent de la puissance de leur intellligence. Or l'idée de l'intelligence, en tant que puissance capable de transformer une chose quelconque, se nomme empire; donc, s'ils meuvent les astres, ils ne le peuvent faire que par leur puissance.

ARTICULUS II.

Secundus articulus est, an aliqui existimaverunt semper infallibiliter hoc esse probatum. Ad hoc respondeo, quod libri philosophorum hujusmodi probationibus abundant, quas ipsi demonstrationes putant: mihi etiam videtur quod demonstrative probari possit, quod ab aliquo intellectu corpora cœlestia moveantur vel à Deo immediate, vel mediantibus angelis, sed quod mediantibus angelis ea moveat, magis congruit rerum ordini, quem Dionysius infallibilem asserit, ut inferiora à Deo per media secundum cursum communem administrentur.

ARTICULUS III.

Tertius articulus est, an angeli moveant cœlos suo imperio, potestate eis à Deo tradita: super quo quidem dubium esse possit, plene non video. Non enim existimo aliquem dubitare, quin omne quod angeli faciunt, operentur potestate eis à Deo tradita, si vero hoc vertat in dubium, quod dicitur eos movere cœlestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio videtur. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem in angelis altius, quam eorum intellectus, cum et ipsi à Dionysio intellectus vel mentes nominentur, unde eorum motiones à virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur: unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.

ARTICLE IV.

Les anges, qui gouvernent le ciel, sont-ils de l'ordre des vertus? Ceci me paroît probable, surtout si on entend par l'ordre des vertus le moyen ordre de la seconde hiérarchie, comme le veut saint Denis. Car cet ordre tient le premier rang parmi les messagers célestes chargés d'exécuter les ordres extérieurs. Saint Denis écrit, en effet, dans le chapitre huitième de la Hiérarchie céleste, que « le nom même de vertu signifie une puissance céleste et invincible pour toutes les œuvres divines. » Or rien ne paroît plus élevé dans le ministère extérieur, que la disposition des causes générales, d'où il me semble qu'on doit conclure que l'administration des corps célestes appartient à l'ordre des vertus. Aussi, Origène, en commentant ces paroles du chapitre XXIV de l'Evangile selon saint Matthieu, « et les vertus des cieux seront ébranlées, » dit : « Il est convenable que les vertus des cieux, douées de raisons, soient frappées de stupeur en se voyant écartées de leurs premières fonctions. » Ce qui me semble cependant avoir besoin de preuves.

ARTICLE V.

La cinquième question est celle-ci : Un ange peut-il, par sa seule puissance, soulever le globe entier de la terre jusqu'à la lune? Il me semble qu'on ne peut rien affirmer de cette question, car les forces des créatures ne s'étendent qu'à des faits naturels. C'est pourquoi les anges ne peuvent mouvoir les corps que selon les lois propres à leur nature, et ils ne peuvent pas leur imprimer d'autres mouvements par leur propre puissance, parce que cela ne peut se produire que miraculeusement, par un ordre de Dieu. Cela pourroit arriver non-seulement par la puissance d'un ange, mais même en vertu de celle

---

ARTICULUS IV.

Quartus articulus est, an angeli moventes cœlos sint de ordine virtutum. Hoc quidem et mihi videtur, præcipue si ordo virtutum dicatur medius ordo secundæ hierarchiæ, ut vult Dionysius. Hic enim ordo tenet primum locum inter exequentes exteriora ministeria : unde Dionysius, VIII. cap. *Cœl. Hier.*, dicit, quod nomen virtutum ostendit divinam quamdam et inconcussam fortitudinem ad omnes deiformes operationes. Nihil autem in exterioribus ministeriis majus esse videtur quam dispositio causarum universalium : unde maxime videtur administratio cœlestium corporum ad ordinem virtutum pertinere. Unde Origenes exponens illud *Matth.*, XXIV : « Virtutes cœlorum movebuntur, » dicit quod « conveniens est cœlorum rationabiles virtutes pati stuporem, remotas scilicet à primis functionibus suis. » Hoc tamen omnino asserendum non videtur.

ARTICULUS V.

Quintus articulus est, an angelus suo imperio potest movere totam molem terræ usque ad globum lunæ. Istud mihi asserendum non videtur. Virtutes enim creaturarum se extendunt ad naturales effectus, et ideo angeli corpora movere possunt secundum motus convenientes naturis eorum, aliis autem motibus ea movere non possunt secundum propriam virtutem, sed hoc divinitus miraculose fieri posset. Posset autem fieri non solum virtute angeli, sed etiam virtute hominis, quod aliqua pars

d'un homme. Je ne crois pas, en effet, qu'il soit au pouvoir des anges, de lancer violemment en haut une partie de la terre, et de transporter un élément tout entier hors de son cercle naturel, et parce que la puissance des anges est immense sur les créatures inférieures, il ne faut pas croire pourtant qu'elle ne soit point bornée à des effets limités, mais seulement qu'elle n'éprouve ni lassitude, ni défaillance, quand il s'agit d'opérer dans les limites de son pouvoir.

ARTICLE VI.

Article sixième : Ce que dit le livre de l'Ecclésiaste, au premier chapitre, que l'Esprit fait le tour du monde, peut-il raisonnablement être entendu ainsi? L'Esprit angélique se promène faisant le tour, c'est-à-dire par ses œuvres, parce qu'il fait mouvoir les cieux comme dans un cercle. Je ne vois pas pourquoi cette explication ne seroit pas admissible, puisqu'elle est vraie d'après ce que nous avons déjà dit, et qu'elle ne s'éloigne point de la manière de parler ordinaire de l'Ecriture, d'après ces paroles de saint Paul aux Romains, ch. VIII, qu'il est dit que « l'Esprit intercède, » c'est-à-dire fait intercéder.

ARTICLE VII.

L'ange a-t-il une puissance infinie intérieurement? Ceci peut s'expliquer bien ou mal. Si on veut dire que les anges ont une puissance infinie sur les créatures qui sont au-dessous d'eux, ceci est faux et erroné. Car alors ils pourroient produire des créatures qui leur seroient inférieures, et changer la nature des choses, ce qui est faux évidemment. Il faut donc entendre que la puissance des anges est dans l'ordre des attributs de leur nature. De même donc que le fini et l'infini sont dans leur nature, ainsi en est-il dans leur puissance.

---

terræ per violentiam sursum feratur, sed quod totum unum elementum extra suum ordinem naturalem ponatur, non credo subjacere angelicæ potestati, et quod virtus angeli sit infinita inferius, non est sic intelligendum quod non determinetur ad determinatos effectus, sed quia in suis effectibus producendis non patitur lassitudinem aut defectum.

ARTICULUS VI.

Sextus articulus est, an id quod dicitur *Eccli.*, I : « In circuitu pergit spiritus, » possit sane ita exponi : Spiritus angelicus pergit in circuitu, scilicet per operationem : quia movet cœlum secundum circulum. Non video quare non possit sane exponi, cum hæc sententia vera sit secundum prædicta, et iste modus exponendi à consuetudine sacræ Scripturæ non discrepet, sicut *Rom.*, VIII, dicitur, quod « spiritus interpellat, » id est, interpellare facit.

ARTICULUS VII.

Septimus articulus est, an angelus habeat virtutem infinitam interius. Hoc potest et bene et male intelligi. Si enim sic intelligatur, quod angelus habeat infinitam virtutem supra ea quæ infra ipsum sunt, est falsus et erroneus intellectus. Sic enim posset creare aliquid infra se, et quodlibet in quodlibet convertere, quod patet esse falsum. Est ergo sic intelligendum, quod virtus angeli consequitur naturam ipsius. Sicut ergo finitum et infinitum invenitur in natura ejus, ita et in virtute. Habet autem angelus finitam naturam secundum ope-

Les anges ont donc une nature bornée relativement à ce qui leur est supérieur, c'est-à-dire Dieu, qui est un Être bon et infini, et avec lequel ils ont quelque trait de ressemblance par des points de contact bornés et finis. Mais cependant, comme les anges n'ont point de forme matérielle, ils ne sont point borné et resserré dans les liens d'une nature corporelle, comme le sont les formes matérielles; d'où il suit que la puissance des anges est finie en tant qu'appliquée à des effets déterminés; et lorsqu'elle participe d'une manière finie à la puissance de la cause première, elle est cependant infinie en ce sens que sa puissance d'action n'est pas gênée par les exigences de la matière et des organes corporels, comme les formes matérielles et organisées. Elle est encore infinie en durée, après la création, parce que sa nature est immortelle, et que son existence n'est point mesurée sur un certain nombre de jours.

ARTICLE VIII.

Les anges sont-ils la cause de tout ce qui naît et meurt dans ce monde? Ceci est de rigueur, s'ils sont la cause du mouvement des astres, « qui donnent la vie et la mort à tous ces corps inférieurs, » comme s'exprime saint Denis, au chapitre IV. Donc ce qui n'est pas la cause de la cause est la cause de l'effet.

ARTICLE IX.

Les anges sont-ils les auteurs de tous les corps naturels composés, soit organisés, soit organiques, parce que, être cause d'une chose, c'est la faire sortir d'une autre. Je dis que ceci peut être faux, parce que, être l'auteur d'une chose ou la faire, se dit bien des œuvres d'art, mais non des opérations de la nature. Car, comme on ne dit pas que le pere fait son fils, c'est pour cela qu'Aristote dit, au sixième

---

rationem ad suum superius, quod est Deus qui est ens et bonum infinitum, cujus similitudo in angelo participatur finite, cum tamen angelus non habeat formam in materia, non limitatur vel contrahitur per aliquam naturam, sicut formæ materiales, unde et virtus angeli finita est secundum quod extenditur ad determinatos effectus, prout participat finire similitudinem primæ causæ, est tamen infinita quantum ad hoc, quod non contrahitur virtus ejus ad agendum secundum exigentiam materiæ vel organi corporalis, sicut formæ materiales et corporeæ. Est etiam infinita duratione ex parte post, quia in perpetuum durat natura ejus, et ejus duratio nullo modo temporis periodo mensuratur.

ARTICULUS VIII.

Octavus articulus est, an angeli sint causa omnium quæ naturaliter generantur et corrumpuntur in hoc mundo. Hoc ex necessitate sequitur, si sunt causa motus cœli, qui est « causa generationis et corruptionis in istis inferioribus corporibus, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nom.* Quod enim est causa causæ, est causa causati.

ARTICULUS IX.

Nonus articulus est, an angeli sint factores omnium corporum naturaliter compositorum, sive humanorum sive aliorum, quia causare est aliquid ex aliquo facere. Dicitur quod hoc potest habere calumniam, eo quod verbo faciendi ut plurimum utimur in operibus artis, et non in operibus naturæ. Non enim consuete dicitur, quod pater facit filium, unde et secundum hunc modum loquendi Philosophus in VI. *Ethic.*

livre de sa Morale, d'après cette façon de parler, que « l'art est la droite raison des choses faisables. » Aussi, d'après cette définition, n'a-t-on pas l'habitude de dire que les anges font, soit les corps célestes, soit les corps humains, ou toute autre espèce de corps composés, engendrés naturellement. Nous semblons faire, en effet, tout ce qui est en notre pouvoir, quel qu'il puisse être, ou à quelque art qu'il puisse appartenir. Mais les œuvres de la nature ne sont pas soumises au caprice des causes naturelles, mais subissent la loi de l'ordre naturel dépendant de la volonté de Dieu, qui a formé la nature; aussi n'a-t-on l'habitude de n'attribuer guère qu'à Dieu seul de produire des effets naturels. On attribue cependant le mot *faire* aux causes naturelles, par l'habitude qu'on a de dire que tout agent produit quelque chose de semblable à lui; comme on dit que le feu chauffe, ce qui n'est autre chose que de rendre chaud; d'après cette façon de parler, on peut dire que les anges font les corps célestes et les corps matériels. Mais il vaut mieux suivre l'usage ordinaire, parce que, d'après le Philosophe, il faut parler comme tout le monde, malgré qu'il semble bien inutile de disputer sur les mots, quand il s'agit des choses.

ARTICLE X.

Un ouvrier peut-il mettre la main à son marteau, ou faire tout autre mouvement naturel, sans le secours des anges qui meuvent les sphères célestes. Cette vérité n'a pas besoin d'explication. Il est clair, en effet, que tous les corps mixtes sont conservés par le mouvement des corps célestes, parce que leur vie et leur mort dépend du mouvement du ciel dans une certaine période de temps, et de leur longitude ou de leur latitude de quelques corps célestes. Il est donc certain que si le mouvement du ciel s'arrêtoit, le bras de l'ouvrier n'auroit

---

dicit, quod « ars est recta ratio factibilium; » et secundum hoc inconsuete dicitur, quod angeli vel corpora cœlestia faciant corpora humana, vel alia corpora composita naturaliter generata. Illud enim videmur facere quod in potestate nostra est, quale futurum sit, cujusmodi sunt opera artis. Opera autem naturæ non subsunt arbitrio naturalium causarum, sed consequuntur necessitatem ordinis naturalis subjectam arbitrio Dei constituentis naturam, unde facere effectus naturales magis solet attribui Deo. Invenitur tamen verbum faciendi attributum etiam causis naturalibus, secundum quod consuevit dici, quod omne agens facit sibi simile, prout ignis dicitur calefacere, quod nihil est aliud quam facere calidum, et secundum hunc modum loquendi dici potest, quod corpora cœlestia, et etiam angeli faciunt corpora inferiora. Sed in talibus magis sequendus est usus loquendi, quia secundum Philosophum nominibus utendum est ut plures, licet vanum videatur de nominibus contendere, ubi constat de rebus.

ARTICULUS X.

Decimus articulus est, an faber naturaliter movere manum ad malleum vel ad aliud naturaliter operandum sine angelis moventibus corpora cœlestia, hoc non habet explicatam veritatem. Manifestum est enim quod omnia corpora mixta conservantur in esse per motum cœlestium corporum, ex hoc quod certa periodo cœlestis motus generantur et corrumpuntur, et similiter secundum elongationem vel appropinquationem aliquorum corporum cœlestium. Est

plus d'énergie, et l'on n'entendroit plus le bruit des marteaux. Mais si, par une vertu surnaturelle, le forgeron frappoit encore sur son enclume, il faudroit dire que son corps a avec son ame les mêmes rapports qu'auparavant. Qu'on ne vienne pas dire que l'air ne seroit pas divisible, parce qu'il ne seroit plus corruptible, par la cessation du mouvement du ciel. Car, quand même cela arriveroit, il ne perdroit pas sa nature, qui est d'être divisible, à cause de la vapeur qu'il contient et de sa fluidité; et comme le conducteur du son et de la voix.

ARTICLE XI.

Si l'harmonie des sphères célestes venoit à être détruite, les éléments qui composent les corps corruptibles se sépareroient-ils subitement selon leur adhérence particulière? Cette proposition peut être vraie ou fausse, selon le sens qu'on y attache. Car il doit se faire, à un moment donné, que l'harmonie des corps célestes, comme tout mouvement, doit cesser, parce que le dernier instant du temps correspond au dernier instant du mouvement. Si donc on veut dire que la corruption de ces corps, ou leur séparation en ses divers éléments doit se faire en un instant, cette idée est vraie quant à son principe, et fausse tant qu'au fait, car les corps célestes conservent ou donnent le mouvement, en sorte que la dissolution des corps, qui doit arriver par l'interruption de cette cause, doit avoir lieu par défaut de mouvement. Mais le commencement et la fin de quelque mouvement que ce soit ne peut être instantané, mais exige un certain espace de temps. Le contraire ne peut avoir lieu que par l'intervention de Dieu, qui aboliroit toutes les lois de l'harmonie universelle. Car Dieu est la cause de l'existence de tous les êtres, continue et immuable; et comme il a tout créé en un instant, et non peu à peu, de

---

ergo verum quod cessante motu cœli, cessarent corpora fabrorum et martellorum. Si autem supernaturali virtute et fabri et martelli remanerent, oportet dicere quod fabrorum corpora eamdem haberent habitudinem ad animas eorum quam nunc. Nec obstat, si dicitur quod aer non esset divisibilis, quia non esset corruptibilis per cessantem motum cœli. Licet enim hoc sit, suam tamen naturam non perdet, secundum quam est facile divisibilis ratione humiditatis et subtilitatis, ita etiam ut instrumentum vocalis laudis esse possit.

ARTICULUS XI.

Undecimus articulus est, an cessantibus motionibus cœlestium corporum, omne corpus elementatum corruptibile in elementa solveretur in momento : hoc quidem aliquo modo intellectum credo esse verum, et aliquo modo esse falsum. Necesse est enim quod motus cœli sicut et quilibet motus, cesset in momento, quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum, vel resolutionem in elementa esse in instanti, quantum ad suum principium, verum est; si quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim cœlestia causant et conservant sive movent. unde et resolutio quæ ex corruptione talis causæ accidit, oportet quod sit per motum; nullius autem motus terminus et principium potest esse in momento, sed omnis motus eget aliquo tempore; secus autem est de subtractione conservationis Dei. Quia enim ipse est causa essendi rebus immobiliter operans, sicut

même tout cesseroit d'être à la fois, par la seule interruption de son action providentielle, et non par celle d'un mouvement quelconque.

ARTICLE XII

Après l'œuvre des six jours, Dieu donna-t-il le mouvement à quelque corps, immédiatement et par lui-même? Je crois que non, quant au mouvement naturel à la créature. Mais les miracles, comme par exemple la résurrection d'un mort, la guérison de l'aveugle-né, et autres semblables, s'opèrent immédiatement par Dieu, quoiqu'il y emploie le ministère des anges par rapport aux effets qui en dépendent.

ARTICLE XIII.

Dieu peut-il ou veut-il donner le mouvement aux corps immédiatement et par lui-même? Cette proposition est complète. D'un côté il semble que Dieu, par sa puissance et son adorable volonté, peut faire mouvoir immédiatement toute espèce de corps, et, d'un autre côté, je ne vois pas comment cette proposition : il ne peut faire mouvoir un corps, répugne à sa puissance, à moins que ces paroles ne se rapportent à ce qui suit, savoir : que l'action d'imprimer le mouvement, qui est divisible et qui n'a qu'une durée, soit une action divine, qui est son essence la plus pure, car Dieu ne peut faire ni ne veut ceci. Mais lorsqu'on dit que Dieu donne le mouvement à un corps, par ces mots, il donne le mouvement, on n'entend point une action divisible et passagère, mais une action simple, qui est son essence; car ce n'est pas Dieu seulement, mais toute intelligence imprime le mouvement par l'action du commandement, comme nous l'avons déjà dit. Or le commandement d'une intelligence n'est autre chose que l'idée d'un effet tendant à l'accomplissement de sa volonté. Et la volonté et l'in-

---

in momento res in esse produxit creando, et non in tempore, ita ejus operatione cessante res in momento esse desinerent, et non per aliquem motum.

ARTICULUS XII.

Duodecimus articulus est, an post opera sex dierum Deus aliquod corpus moverit immediate. Videtur quod non, quantum ad motus qui per creaturam fieri possunt. Sed miracula, ut mortui suscitatio, cæci illuminatio et similia, fiunt à Deo, licet quantum ad aliquos effectus conjunctos non desit ministerium angelorum.

ARTICULUS XIII.

Tertius decimus articulus est, an Deus possit aut velit movere corpus immediate. Iste articulus implicite proponitur. Ex una enim parte videtur quod Deus sua virtute et altissima voluntate potest omne corpus movere immediate, quod non video quin repugnet ei quod dicitur, quod non potest corpus movere; nisi forte hoc quod dicitur, non potest movere immediate, referatur ad hoc quod subditur. Ita quod movetur, quod est divisibile et mensuratum tempore, sit actio divina quæ est ejus essentia simplicissima; hoc enim Deus nec facere potest nec vult. Sed cum dicitur quod Deus aliquod corpus movet, per hoc verbum, movet, non importatur actio divisibilis et tempore mensurata, sed actio simplex, quæ est sua essentia; nam non solus Deus, sed etiam quilibet intellectus movet per imperium, ut supra dictum est. Imperium autem intellectus nihil est aliud quam conceptio effectus ordinata ad implendum

telligence de Dieu n'est autre chose que son essence. D'où il suit que de même que l'action par laquelle Dieu a fait les créatures, et celle par laquelle il peut imprimer le mouvement aux corps, n'est autre chose que son intelligence et sa volonté.

ARTICLE XIV.

J'ai déjà dit mon opinion sur la question de savoir si tous les corps periroient, si les astres étoient privés de lumière, et s'ils cessoient d'avoir leur mouvement de rotation, car la mort n'est autre chose que la séparation de l'ame d'avec le corps; ce qui n'arrive que par un changement dans les lois naturelles, ce qui ne peut être complet instantanément, bien que la cause et le principe puissent être instantanes.

ARTICLE XV.

Dieu fait-il des miracles par le ministère des anges? Je le crois, mais non pas en ce sens que l'action des anges puisse s'étendre aux prodiges de premier ordre.

ARTICLE XVI.

Dieu fait-il des miracles, par le moyen des anges, d'une manière visible et invisible? Je pense qu'il en est ainsi quelquefois, mais non pas pour tout ce qu'il y a de miraculeux dans un fait. Tel est celui de la formation du corps de Jésus-Christ dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie.

ARTICLE XVII.

La divinité faisoit-elle des miracles dans le Christ comme puissance, et l'humanité comme moyen? Je le pense ainsi, car la Divinité

---

voluntatem. Velle autem et intelligere Dei non est aliud quam ejus essentia : unde sicut actio qua Deus creavit res, ita et actio qua Deus immediate potest movere corpus, nihil est aliud quam ejus intelligere et ejus velle.

ARTICULUS XIV.

Decimus quartus articulus est, an si nulla essent lumina stellarum, et nullus esset motus cœlestium corporum, omnia animalia corruptibilia in momento morerentur, de hoc quid mihi videatur, supra dictum est. Mors enim est per separationem animæ a corpore, quod non fit nisi per aliquam mutationem corporis a sua naturali dispositione, quæ non potest esse in instanti tota, licet ejus causa et principium possit esse in instanti.

ARTICULUS XV.

Decimus quintus articulus est, an Deus miracula faciat ministerio angelorum. Hoc puto verum esse, ita tamen quod non in omnibus miraculis operatio angelorum se potest extendere ad principales effectus.

ARTICULUS XVI.

Decimus sextus articulus est, an Deus aliqua miracula faciat non tantum ministerio angelorum visibili vel invisibili. Hoc puto etiam verum quantum ad aliquod angelorum ministerium, ita tamen quod angelorum ministerium non extendatur ad omnia quæ fiunt in miraculo : hoc patet etiam in formatione corporis Christi ex Virgine.

ARTICULUS XVII.

Decimus septimus articulus est, an divinitas in Christo faceret miracula authoritate, et humanitas ministerio : dicendum quod sic. Nam divinitas operabatur per

opéroit par l'humanité comme instrument, comme le dit le pape Damase. Car l'action du ministre et du moyen est la même quant à l'effet, car l'un et l'autre contribuent à cette fin, qui consiste à faire mouvoir une chose par une autre.

ARTICLE XVIII.

Les miracles qui s'opèrent par le ministère de quelque créature, sont-ils faits par l'autorité de Dieu, c'est-à-dire par sa puissance, sans laquelle rien ne peut être? Ceci est vrai, entendu des vrais miracles, car ceux-ci ne peuvent être faits par les forces naturelles d'aucune créature. Il y en a cependant d'autres qui ne sont pas précisément des miracles, mais seulement pour quelques personnes qui en ignorent la cause, comme quelques faits extraordinaires, opérés par l'habileté des hommes, paroissent prodigieux aux ignorants, et surtout les faits opérés par la puissance des anges. Et alors de tels miracles peuvent être opérés par la vertu de quelque créature, sans cependant en exclure l'intervention divine.

ARTICLE XIX.

Après le jour du jugement, les corps des saints seront-ils incorruptibles de trois manières, c'est-à-dire par un bienfait de la justice divine, par un effet de la gloire éternelle, ou par nature ou naturellement? Cette question ne sauroit être douteuse quant aux deux premiers points; quant au troisième, elle peut être fausse, si on veut dire que la nature humaine peut faire par elle-même qu'un corps devienne incorruptible. Il est au-dessus de la puissance de tout être créé de pouvoir communiquer l'immortalité aux créatures corruptibles. Nous avons dit en effet plus haut que, d'après l'ordre de la nature, les

---

humanitatem sicut per organum, ut dicit Damascenus. Eadem autem in operando est ratio organi et ministri, quia utrumque movet per hoc quod est aliquid ab alio motum.

ARTICULUS XVIII.

Decimus octavus articulus est, an omnia miracula quæ fiunt ab aliqua creatura ministerio, fiant authoritate Dei, id est per virtutem ejus, sine qua nihil potest fieri. Dicitur quod verum est, si de veris miraculis intelligatur, et dico vera miracula, quæ nulla naturali virtute alicujus creaturæ fieri possunt. Sunt tamen aliqua non simpliciter miracula, sed quoad aliquos, qui eorum causas ignorant, sicut quædam arte humana facta miracula ignorantibus artem videntur, et multo magis arte angelica, et talia possunt fieri virtute alicujus creaturæ, licet non exclusa virtute divina.

ARTICULUS XIX.

Decimus nonus articulus est, an post diem judicii corpora sanctorum erunt incorruptibilia tribus modis, scilicet per divinam justitiam, item per gloriam, item per naturam sive naturaliter: hoc quidem quantum ad duo prima calumniam habere non potest; quantum ad tertium posset habere calumniam, si intelligatur quod ad incorruptionem humani corporis sola natura sufficiat, quasi incorruptio humani corporis ex natura causetur sicut ab agente. Non enim ad hoc se extendit virtus alicujus naturæ creatæ, ut rebus corruptibilibus incorruptionem posset conferre. Dictum est etiam supra, quod secundum ordinem na-

corps humains et les corps mixtes seroient corrompus, si le mouvement des astres étoit arrêté. Donc l'immortalité des corps, après la résurrection, ne sera point donnée en vertu des forces de la nature, mais par la puissance divine, qui conservera les corps humains. Mais il est vrai de dire aussi que la cause de la corruption, qui est le mouvement des sphères célestes, n'existera plus. Car comme le mouvement des astres est la cause de la génération et de la conservation des corps mixtes, de même il est la cause de leur corruption. Et, dans ce sens, on pourroit soutenir que cette incorruption est naturelle. Il n'y aura donc point de cause de la corruption des corps des prédestinés, si on suppose que leur conservation est l'effet de la puissance divine. Et on peut dire, en ce sens, que leur incorruptibilité est naturelle, parce que, en retranchant la cause de leur dissolution, elle le sera dans le sens qu'on dit que le capitaine d'un vaisseau est cause du naufrage, parce que, s'il lui fait défaut, le navire est en danger.

ARTICLE XX.

Après le jour du jugement, les corps des damnés seront-ils incorruptibles de deux manières, par la justice divine et par nature, ou naturellement? Cette question est résolue de la même manière que la précédente.

ARTICLE XXI.

Quand les corps des damnés seront dans l'enfer, seront-ils sensibles, et souffriront-ils la peine du feu, parce qu'ils seront soumis au feu de l'enfer d'une manière sensible et douloureuse? Je ne vois rien de faux dans cette pensée. Si on croit généralement que l'impassibilité n'est pas une qualité naturelle des corps glorieux, il s'ensuit que les corps

---

turæ corpora humana et omnia corpora mixta cessante motu cœli dissoluta corrumperentur. Immortalitas ergo humanorum corporum post resurrectionem non erit ex virtute naturæ, sed ex virtute divina, per quam corpora humana conservabuntur in esse : sed verum est quod naturalis causa corruptionis, quæ est motus cœli, subtracta erit. Motus enim cœli sicut est causa generationis et conservationis mixtorum corporum, ita etiam est causa corruptionis eorum. Supposita ergo conservatione humanorum corporum per virtutem divinam, non erit aliqua causa agens ad corruptionem. Et secundum hoc aliquo modo posset sustineri, quod illa incorruptio esset per naturam, quia scilicet causa naturalis corruptionis subtracta erit eo modo loquendi quo dici posset, quod submersio navis est per gubernatorem, quia per ejus absentiam navis periclitatur.

ARTICULUS XX.

Vigesimus articulus est, an post diem judicii corpora damnatorum erunt incorruptibilia duobus modis, scilicet per divinam justitiam, item per naturam sive naturaliter, hoc habet eamdem responsionem cum præcedenti.

ARTICULUS XXI.

Vigesimus primus articulus est, an corpora damnatorum cum erunt in inferno, erunt passibilia, et patientur ab igne inferni, quia recipient speciem ignis inferni per modum afflictivi vel læsivi : hoc non video quam calumniam habere possit. Si enim impassibilitas ponitur communiter dos corporis gloriosi, consequens est quod corpora non gloriosa passibilia erunt; quod autem speciem ignis per modum afflictivi in se recipiant, hoc negari non potest.

des damnés seront sujets à la douleur. On ne peut nier qu'en rejetant les peines des damnés, qu'ils soient soumis à l'action d'un feu dévorant et terrible. Car pour qu'ils subissent la peine du sens, il faut nécessairement qu'ils soient sensibles.

ARTICLE XXII.

Est-il permis de disputer, dans l'école, si l'ame de Jésus-Christ et toutes les autres ames raisonnables viennent d'un autre corps. Il me semble qu'on le peut fort bien, à moins que ces discussions ne soient un sujet de scandale, comme il arrive quelquefois, que des gens simples et ignorants, en entendant discuter des questions qui sont de foi, soient tentés de croire qu'on discute les raisons de crédibilité, comme si on doutoit de la vérité de la foi. Mais, dans ce cas, afin de prévenir une interprétation fâcheuse, on doit avertir qu'on ne discute pas pour cause de doute, mais bien pour se rendre compte des raisons sur lesquelles s'appuie la vérité.

ARTICLE XXIII.

Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est-il venu sur la terre que pour effacer le péché originel? Je réponds à ceci, que Jésus-Christ est venu surtout pour donner la vie éternelle aux hommes, comme le dit saint Jean, ch. X : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie. » Il est donc venu pour lever tous les obstacles à la possession de la vie éternelle; par conséquent, il est venu effacer toutes sortes de péchés. Mais comme le bien général vaut plus que le bien particulier d'un seul homme, de même le mal général est plus grand que celui de plusieurs. Aussi est-il venu pour effacer plus particulièrement le péché originel, qui avoit corrompu toute la nature humaine, que les péchés particuliers d'un certain nombre. Aussi les commentaires disent-ils, sur ces pa-

---

nisi ab eo qui negat hujusmodi corpora ignem inferni sentire. Necesse est enim speciem sensibilis fieri in sensu ad hoc quod sequatur afflictio.

ARTICULUS XXII.

Vigesimus secundus articulus est, an possit disputari in scholis, an anima Christi et omnes aliæ animæ rationales sunt ex traduce. Non video cur hoc non liceat, nisi forte in casu, si ex hoc apud aliquos scandalum oriretur, sicut aliquando contingit, quod aliqui simplices audientes de his quæ sunt fidei disputari in scholis, credunt ea ratione de his disputari, quasi dubitetur de fidei veritate. Sed in tali casu posset disputans ad hanc opinionem amputandam protestari, quod disputaret non propter disputationem de veritate, sed propter inquirendam veritatis rationem.

ARTICULUS XXIII.

Vigesimus tertius articulus est, an Christus principaliter non venerit tollere, nisi originale peccatum. Ad quod dicendum est, quod Christus venit principaliter ad introducendum homines in vitam æternam, sicut dicit ipse *Joan.*, X : « Ego veni ut vitam habeant ; » unde omne impedimentum vitæ æternæ venit removere : et ideo ex consequenti venit tollere omne peccatum ; sed sicut bonum commune est melius quam bonum particulare unius hominis, ita malum commune multorum est pejus : unde principalius venit tollere peccatum originale, quod totam naturam humanam

roles du premier chapitre de saint Jean : « Voici celui qui efface les péchés du monde ; on appelle le péché originel, le péché du monde qui est commun à tout le monde ; » et plus bas, « que Jésus-Christ efface le péché originel et ceux que les pécheurs y ont ajoutés. » Il me paroît donc plus convenable de répondre affirmativement, que Notre-Seigneur est venu pour effacer plus particulièrement le péché originel que les autres, que négativement, comme si on vouloit soutenir qu'il n'est venu que pour effacer le péché originel. Car il étoit certainement dans l'intention de Jésus-Christ d'effacer les péchés actuels, parce qu'il est venu pour sauver le monde, selon ces paroles de saint Luc, ch. V : « Je ne suis point venu appeler les justes à la pénitence, mais les pécheurs. »

ARTICLE XXIV

L'enfer est-il dans le centre ou autour du centre de la terre? Je crois ne devoir rien avancer avec témérité sur cette question, surtout quand saint Augustin pense que personne n'en sait rien. Pourtant, je ne crois pas qu'il soit au centre de la terre, parce que c'est là le centre de gravitation de tous les corps, et on ne peut pas empêcher les lois de la nature, comme on dit ordinairement, et c'est cependant ce qui auroit lieu si les corps n'étoient pas attirés au centre de la terre. Et si la terre étoit concave au centre, on ne sauroit trouver une raison naturelle, comment cette croûte supérieure se maintiendroit solidement. Si on dit que cela se fait par miracle, je n'en vois pas le motif. Car l'enfer a été fait dès le commencement du monde, selon le commentaire de ce passage d'Isaïe, ch. XXX, « l'abîme a été creusé depuis hier. » Mais il ne faut pas faire attention à ce que Dieu peut faire dans l'établissement de toutes choses, « mais quelle est la nature des choses qui amène

---

infecerat, quam singulorum particularia peccata : unde super illud *Joan.*, I : « Ecce qui tollit peccata mundi, » dicit Glossa : « Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi ; » et infra, quod « originale peccatum et singulorum quoque superaddita Christus relaxat. » Melius ergo dicendum videtur affirmative, quod Christus venit principalius tollere originale peccatum quam alia, quam negative, sicut si ponitur quod Christus principaliter non venit tollere nisi originale peccatum ; nam etiam tollere actualia peccata pertinet ad principalem Christi intentionem, qua venit mundum salvare, secundum illud *Luc.*, V : « Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam. »

ARTICULUS XXIV.

Vigesimus quartus articulus est, an infernus sit in centro vel circa centrum terræ. Circa quod nihil mihi videtur temere asserendum, præcipue cum Augustinus neminem arbitretur scire ubi sit. Non tamen æstimo quod sit in centro terræ, quia ille est locus quo naturaliter feruntur gravia, nec videtur intentionem naturæ frustrari, ut communiter dicitur ; quod sequeretur, si ad centrum corpora gravia non pervenirent. Si etiam naturaliter terra circa centrum esset concava, non posset assignari naturalis causa, quæ tantum pondus sustineret. Si autem dicitur hoc esse miraculose, nulla subesse videtur miraculi ratio. Præparatio enim inferni ab initio mundi fuit, secundum illud *Isai.*, XXX : « Parata est ab heri Tophet, » secundum expositionem Glossæ. In prima autem rerum institutione non est considerandum, quid Deus possit facere, sed « quid natura rerum habeat, ut sic fiat, » sicut

cet ensemble de lois, » comme le dit saint Augustin dans son deuxième livre des commentaires de la Genèse *ad litteram*. On ne dit point aussi que Jésus-Christ est descendu au fond de la terre, mais dans les parties inférieures, et pour rester dans le vrai, il suffit de dire d'une manière quelconque qu'il est descendu dans les parties inférieures de la terre.

ARTICLE XXV.

Peut-on savoir la distance qu'il y a de la surface de la terre à l'enfer, supposé que l'enfer soit au centre ou autour du centre de la terre. Je pense qu'on peut mesurer la distance de la surface de la terre au centre, mais non pas à l'enfer, parce que je ne crois pas qu'il soit possible à l'homme de savoir où est l'enfer.

ARTICLE XXVI.

Le fluide spermatique avec lequel naît l'esprit, qui est la vertu du principe de l'ame, est-il séparé du corps et est-il une chose divine et peut-on l'appeler ainsi? On peut ou on doit l'expliquer en ce sens, c'est-à-dire cet esprit ou cette puissance de formation est appelée Esprit, par similitude, parce que de même que l'intelligence opère sans le secours des organes, de même cette vertu spermatique. Le commentateur donne cette explication dans son septième Traité de Métaphysique. Donc, comme nous avons dit plus haut, ce qui est principe dans les substances, etc... ce sont ses paroles. C'est pourquoi Aristote dit, dans son Traité des Animaux, que « les vertus productives qui sont dans les semences, sont semblables à l'essence intelligente, » parce qu'elles agissent par une action intellectuelle, en ce qu'elles opèrent indépendamment d'un organe corporel.

Augustinus dicit, II. *Super Genes. ad lit.* Non autem dicitur Christus descendisse ad infimas partes terræ, sed ad inferiores, ad cujus veritatem sufficit qualitercumque inferiores nobis dicantur.

ARTICULUS XXV.

Vigesimus quintus articulus est, an possit sciri distantia à superficie terræ usque ad infernum, supposito infernum esse in centro vel circa centrum terræ. Puto sciri posse distantiam à superficie terræ usque ad centrum, non tamen usque in infernum, quia non credo ab homine sciri posse ubi sit infernus.

ARTICULUS XXVI.

Vigesimus sextus articulus est, an corpus spermatis cum quo exit spiritus, qui est virtus principii animæ, est separatum à corpore, et est res divina, et talis dicitur intellectus : sic potest vel debet exponi, id est, ille spiritus sive virtus formativa dicitur intellectus per similitudinem, quia sicut intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus. Hanc expositionem Commentator ponit in VII. *Metaphys.* super illud. Ergo sicut supra dictum est, quod in substantiis est principium, etc., et sunt hæc ejus verba. Ideo dicit Aristoteles in libro *De animalibus*, quod « virtutes quæ sunt in seminibus, sunt similes intellectui, » quia agunt actione intellectus, et quod istæ virtutes assimilentur intellectui in hoc quod non agunt per instrumentum corporale.

ARTICLE XXVII.

N'y a-t-il point témérité à penser qu'après la résurrection générale la lune aura plus d'éclat que notre soleil actuel et le soleil sept fois plus que maintenant, et les corps des bienheureux sept fois plus que le soleil. Je ne vois nulle témérité dans cette opinion, laquelle, si elle n'est point appuyée de preuves, réunit du moins de fortes probabilités.

ARTICLE XXVIII.

Un élément quelconque peut aider à la composition d'un être, de deux manières différentes. D'abord par son essence comme constitutif de principe matériel et formel, et ainsi il est impossible qu'un élément naturel d'un corps céleste soit admis dans la composition du corps humain et de tous les corps mixtes. Secondement, il peut servir à la composition d'un autre corps comme puissance, et de cette manière la nature des corps célestes entre dans la composition du corps humain et de tous les corps mixtes. Cela est vrai de toute nécessité, parce que les corps célestes sont la cause de la génération et de la corruption des corps inférieurs, comme le dit saint Denis.

ARTICLE XXIX et XXX.

Ces deux articles contiennent cette question : Si les anges ne gémissent point et ne versent point de larmes, ne font-ils point comme s'ils pleuroient et s'ils éprouvoient de la douleur. Cela est vrai nécessairement, et c'est l'idée de saint Augustin qui écrit au neuvième livre de la Cité de Dieu : « Les anges châtient sans colère ceux que la loi éternelle de Dieu a livrés à leur vengeance, ils secourent les malheureux

---

ARTICULUS XXVII.

Vigesimus septimus articulus est, an opinari possit sine periculo, quod post communem resurrectionem luna magis lucebit quam nunc sol, sol autem in septuplum quam modo luceat, corpora vero beatorum septies magis sole. Nullum periculum hic video, quando opinari possit, si assertio desit, quæ posset ad præsumptionem imputari.

ARTICULUS XXVIII.

Vigesimus octavus articulus est, an aliquid dicatur venire ad compositionem alterius duobus modis. Uno modo, per essentiam suam per modum principii materialis et formalis, et sic nullo modo aliquid de natura corporis cœlestis venit in compositionem corporis humani vel aliorum corporum mixtorum. Secundo modo, venit ad compositionem alterius aliquid per effectum suæ virtutis, et hoc modo natura corporis cœlestis venit ad compositionem corporis humani et omnium corporum mixtorum. Hoc est ex necessitate verum, quia « corpora cœlestia sunt causa generationis et corruptionis in istis inferioribus, » ut Dionysius dicit.

ARTICULUS XXIX et XXX.

Vigesimus nonus et trigesimus articuli continent, an angeli non doleant nec lacrymentur, sed ad modum dolentium vel lacrymantium se habeant. Hoc est ex necessitate verum, et est sententia Augustini, qui dicit in IX. *De Civit. Dei :* « Sancti angeli puniunt sine ira quos accipiunt æterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriæ compassione subveniunt, et peri-

sans éprouver le sentiment pénible de la compassion pour leur infortune ; ils portent aide et appui à ceux qui sont en danger, sans subir le tourment de la crainte, et cependant nous employons à leur égard le langage humain qui exprime ces différentes passions, non pour exprimer la douleur de leurs impressions, mais bien leur conformité avec celles que nous éprouvons. »

ARTICLE XXXI.

Après la transubstantiation miraculeuse de la substance du pain en la substance du corps de Jésus-Christ, au sacrement de l'autel, la substance du corps du Sauveur est-elle naturellement et sans miracle, dans ce sacrement, hors des dimensions des espèces de l'hostie qui sont restées, parce que la substance, dès lors qu'elle est substance, ne peut être contenue dans une grande et petite dimension. Je crois cela faux. Parce que de même qu'il arrive miraculeusement et non parun effet naturel que la substance du pain est changée en la substance du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de même arrive-t-il par miracle et non naturellement qu'il est contenu dans de certaines dimensions. Car, comme dit saint Augustin dans son huitième chap. de la Genèse *ad litteram*. « Dieu conserve les créatures de même qu'il les fait. » Il n'est point comme un architecte qui travaille à la construction d'une maison, puis l'abandonne ; mais Dieu exerce une action continuelle sur son œuvre, en la conservant dans sa nature, d'après ces paroles de saint Jean, ch. V : « Mon Père travaille toujours. » Quant à la raison que l'on donne, qu'une substance, parce qu'elle est substance, peut être en petite et en grande dimension ; on ne doit pas l'entendre ainsi, qu'il soit de la raison de toute espèce de substance, qu'elle puisse être contenue dans de grandes et de petites dimensions. Comme on ne doit

---

clitantibus quos diligunt sine timore opitulantur, et tamen istarum nomina passionum per consuetudinem humanæ locutionis etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. »

ARTICULUS XXXI.

Trigesimus primus articulus est, an facta transsubstantiatione substantiæ panis in substantiam corporis Christi miraculose in sacramento altaris, substantia corporis Christi naturaliter sine miraculo in hoc sacramento est sine dimensionibus hostiæ, quæ remanserunt eo quod substantia ex hoc quod est substantia, non prohibetur esse in magna et parva dimensione. Credo hoc esse falsum. Sicut enim non quidem naturaliter, sed miraculose substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur, ita etiam miraculose sub dimensionibus conservatur, et non naturaliter. Ut enim dicit Augustinus, VIII. *Super Genes. ad lit.* : « Deus eo modo conservat res, quo eas operatur. » Non enim est sicut ædificator qui operatur tantum ad constructionem domus, et postea eam dimittit, sed Deus circa rem continue operatur, conservans eam in esse, secundum illud *Joan.*, V : « Pater meus usque modo operatur. » Quod autem inducitur pro ratione, quod substantia ex eo quod est substantia, non prohibetur esse in magna et parva dimensione, non est sic intelligendum, quod de ratione cujuslibet substantiæ sit, quod possit esse in magna vel parva dimensione ; sed contrarium non est de ratione substantiæ ut sic, sicut non est de ratione ani-

pas affirmer que la proposition contraire sort de la raison de la substance : de même qu'il n'est pas de la raison de l'animal d'être raisonnable, il n'est cependant pas de sa raison qu'il soit sans raison.

S'il étoit donc de la raison de la substance qu'elle ne fût pas empêchée d'être dans une grande ou une petite dimension, il s'ensuivroit que la substance du corps de Jesus-Christ auroit naturellement la faculté d'être egale dans une petite comme sous une grande dimension. Mais comme il n'est pas de la raison d'une substance qu'elle puisse être indifféremment dans une grande comme sous une petite dimension, ceci n'est point aussi contre la raison de la substance: il est donc clair qu'il n'y a point de contradiction à mettre la substance du corps de Jésus-Christ sous une grande ou une petite dimension, comme il y auroit contradiction à attribuer à une chose ce qui répugne à sa raison. Ceci prouve donc qu'il n'y a point contradiction, sans prouver pourtant que cela arrive naturellement.

ARTICLE XXXII.

Le trente-troisième article dit : Les dimensions du corps de Jésus-Christ et les dimensions de l'espèce du pain ne sont pas égales. Cette proposition est manifeste et le contraire est hérétique, car il s'ensuivroit que le corps de Jésus-Christ ne pourroit être contenu tout entier sous une petite particule de l'hostie.

ARTICLE XXXIII.

Le corps de Jésus-Christ est-il localisé dans l'Eucharistie ? On répond qu'il est sur l'autel ou dans l'Eglise, mais il est vrai que le corps de Jésus-Christ n'est pas dans l'Eucharistie, comme circonscrit dans un certain lieu. Car il n'est pas proportionné au sacrement comme

---

malis quod sit rationale, non tamen est de ratione ejus quod sit sine ratione. Si ergo esset de ratione substantiæ, quod non prohiberetur esse in magna vel parva dimensione, sequeretur quod substantia corporis Christi, secundum suam naturam, haberet ut esset æqualis sub magna vel parva dimensione. Sed quia hoc non est de ratione substantia, quod possit esse in magna vel parva dimensione, nec tamen est contra rationem substantiæ, patet quod ponere substantiam corporis Christi in magna vel parva dimensione, non implicat contradictionem, sicut implicat contradictionem si aliquid attribuatur alicui quod repugnat ejus rationi. Ad hoc ergo inducitur illa ratio ut excludatur contradictio, non ad hoc ut [illegible] naturale.

ARTICULUS XXXII.

Trigesimus secundus articulus est, quod proprie dimensiones corporis Christi, et dimensiones panis quæ remanserunt, non sunt æquales. Istud est manifeste verum, et contrarium dicere est hæreticum. Sequeretur enim quod sub una parva particula hostiæ non esset totum corpus Christi.

ARTICULUS XXXIII.

Trigesimus tertius articulus est, an corpus Christi in sacramento sit in loco. Dicitur quod est in loco altaris vel in ecclesia: sed hoc verum est, quod corpus Christi non est in sacramento ut in loco. Non enim comparatur ad sacramentum ut locatum ad

s'il étoit contenu dans un certain lieu, parce qu'il n'est pas ramené aux propres dimensions du sacrement.

ARTICLE XXXIV.

En remuant l'hostie, le corps de Jésus-Christ est-il déplacé ? Il est vrai qu'on le change de place comme les corps se meuvent par eux-mêmes ou par accident dans un certain espace : parce qu'il n'est pas dans l'endroit où est le sacrement, comme les corps sont dans un lieu quelconque, par eux-mêmes ou par accident, parce qu'il est dans d'autres rapports avec l'étendue des espèces sacramentelles, qu'un corps vis-à-vis de sa propre étendue dans laquelle il se meut par lui-même ou par un principe moteur qui le fait mouvoir par accident. Mais il est sujet à un déplacement dans un certain lieu, comme le corps de Jésus-Christ peut l'être à raison des dimensions sacramentelles.

ARTICLE XXXV.

Les espèces sacramentelles, demeurant sans sujet, peuvent-elles agir naturellement, deviennent-elles sujettes au changement et à la corruption, comme auparavant. Cette proposition est vraie à quelques égards, et fausse sous d'autres rapports. Car rien ne peut agir ou souffrir de modification, qu'en présupposant les attributs qui lui sont propres. Or, rester ce qu'elles sont sans sujet, est un miracle, et, sous ce rapport, l'état subséquent est un prodige et en même temps une modification de son être ; mais l'étendue des espèces, subsistant miraculeusement, remplit par un miracle l'office du sujet et de la matière, qui sont sujets à changement.

---

locum, quia non commensuratur ei secundum proprias dimensiones.

ARTICULUS XXXIV.

Trigesimus quartus articulus est, an corpus Christi in hoc sacramento moveatur ad motum hostiæ. Verum est quod non movetur, sicut corpora moventur per se vel per accidens in loco, quia nec eo modo est in illo loco in quo est sacramentum, sicut corpora sunt in loco per se vel per accidens, cum aliam habeat comparationem ad dimensiones sacramentales, quam corpus ad dimensiones proprias secundum quas movetur per se, et ad vehiculum secundum quod movetur per accidens; sed eo modo quo convenit corpori Christi esse in loco, ratione dimensionum sacramentalium convenit sibi moveri in loco.

ARTICULUS XXXV.

Trigesimus quintus articulus est, an species sacramentales sine subjecto remanentes possint naturaliter agere, immutari et corrumpi, sicut prius. Quantum ad aliquid verum est, et quantum ad aliquid non. Nihil enim potest agere vel pati nisi præsupposito suo esse; quod autem in esse conserventur absque subjecto, miraculosum est, et quantum ad hoc actio consequens miraculosa est, et similiter passio, secundum quod dimensio miraculose subsistens, miraculose habet officium subjecti et materiæ, cujus est pati.

ARTICLE XXXVI.

Les démons peuvent-ils connoître toutes les pensées du cœur, qui représentent différents objets dans l'imagination, ou qui excitent des passions dans les sens? Je crois que ceci est vrai par rapport aux pensées qui font naître des sensations dans les organes. Et saint Augustin soutient cette thèse dans son Traité de la Divination des démons. « Les démons remarquent, dit-il, les pensées des hommes, non-seulement celles qu'ils rendent par des paroles, mais encore celles qui sont conçues dans leur esprit, et ils connoissent très-facilement les pensées qui sont traduites extérieurement. » Il dit encore sur ce sujet, dans son livre des Rétractations : « J'ai dit cela avec plus d'assurance qu'il ne convenoit ; car il est prouvé par plus d'une expérience, que ceci vient à la connoissance du démon. Mais il est très-difficile ou tout-à-fait impossible aux hommes de savoir s'ils reconnoissent, à certains signes du corps, les pensées de l'ame : et si c'est par la puissance de leur esprit, qu'ils connoissent les pensées et même les impressions du corps, qui font que quelquefois les hommes jugent des dispositions intérieures. » Cette seconde proposition, loin d'exclure la première, dit bien davantage. Mais je ne crois pas que les simples impressions de l'imagination puissent faire connoître aux démons les pensées des hommes. Parce que l'homme, en vertu de sa raison et de son libre arbitre, peut remuer souvent sa pensée sur une image conçue dans son imagination, ou la repousser absolument.

Voici, mon bien cher frère, ce que je réponds, plus longuement que vous ne le demandiez, aux divers articles que vous m'avez adressés : on ne pouvoit pas, en effet, donner une solution absolue à

ARTICULUS XXXVI

Trigesimus sextus articulus est, an omnes cogitationes cordis quæ habent imagines in phantasia, vel quas comitantur aliquæ passiones in corpore, dæmones scire possint : hoc puto verum esse de illis cogitationibus, quas comitantur aliqui motus corporales quicumque. Et hoc etiam Augustinus dicit in libro *De divinatione dæmonum* : « Hominum, inquit, dispositiones dæmones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas consignant, quæ dum ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt ; » et de hoc verbo in lib. *Retractat.* faciens mentionem, sic dicit : « Dixi hoc audaciore asseveratione quam debui ; nam pervenire ista ad notitiam dæmonum, per nonnulla etiam experimenta compertum est ; sed utrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia : nos autem latentia, aut alia vi spirituali cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri. » Sed si spirituali vi cogitationes cognoscant, multo magis motus corporales, ex quibus etiam homines interdum interiores dispositiones cognoscunt : unde secundum non excludit primum, sed amplius dicit. Solas autem species in phantasia existentes non reputo sufficientes ad hoc quod dæmones humanas cogitationes cognoscere possint, quia homo virtute rationis et liberi arbitrii potest una specie in vi imaginativa conservata multipliciter uti ad diversas cogitationes, vel totaliter actu non uti. Hæc sunt, charissime, quæ ad articulos à vobis transmissos respondeo diffusius quam petistis ; non enim absolute responderi poterat ad ea quæ diversum sensum continere poterant, præsertim cum non scripseritis, quid

des questions qui renferment plusieurs sens, surtout lorsque vous m'exposiez vos doutes, sans faire mention de vos difficultés. Si vous eussiez, au contraire, formulé vos objections, j'aurois pu répondre plus directement et d'une manière plus sure.

Adieu. Longue et heureuse santé; et veuillez payer mon travail par le suffrage de vos bonnes et ferventes prières.

Fin du onzième Opuscule, ou réponse du bienheureux Thomas d'Aquin, au lecteur de Venise, sur 36 articles.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XII.

Réponse du même au lecteur de Bysance, a six articles.

A son cher frère en Jésus-Christ, Gerard de Bysance, de l'ordre des Frères prêcheurs, son frère Thomas d'Aquin, du même ordre, salut cordial et fraternel. J'ai reçu votre lettre contenant six questions auxquelles vous me priez de répondre. Quoique fort occupé, je me suis empressé de vous satisfaire, sitôt que je l'ai pu, dans la crainte de paroître manquer à la confiance qui vous a fait m'adresser cette demande.

QUESTION I, II et III.

La première question est celle-ci : L'étoile qui apparut aux mages avoit-elle la forme d'une croix? La seconde, ou bien celle d'un

contra hujusmodi articulos objiceretur. Sic enim potuisset et absolutius et certius responderi : Valeat charitas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.

Explicit Opusculum undecimum, videlicet responsio beati Thomæ Aquinatis ad lectorem Venetum, de sex et triginta articulis.

OPUSCULUM XII.

Responsio ejusdem ad lectorem Bisuntinum, videlicet, de sex articulis.

Charissimo sibi in Christo fratri Gerardo Bisuntino, ordinis fratrum prædicatorum, frater Thomas de Aquino ejusdem ordinis confraterna dilectione salutem. Percepi litteras vestras quosdam articulos continentes, super quibus vobis per me respondere petebatis. Et licet in pluribus essem occupatus, tamen ne vestræ charitatis petitioni deessem, quam cito facultas se obtulit, vobis rescribere curavi.

QUÆSTIO I, II et III.

Prima ergo quæstio fuit, an stella quæ magis apparuit, haberet figuram crucis.

homme? la troisième, enfin, celle d'un homme crucifié? Je réponds à la fois à ces trois questions, que saint Chrysostôme raconte quelque chose d'à peu près semblable, dans son commentaire sur saint Matthieu, non comme un fait qu'il assure, mais comme des ouï-dire qu'il a recueillis. Mais comme il n'y a rien de certain, je crois qu'on ne doit pas le répandre, surtout lorsqu'il ne paroît pas probable que les saints docteurs, tels que saint Augustin, le pape Léon, saint Grégoire et les autres n'en aient jamais parlé, si ce fait avoit quelques preuves. Il ne convient pas, en effet, au hérault de la vérité, de s'occuper de fables inconnues. Cependant, si on venoit à en parler, je ne crois pas qu'on puisse en faire un sujet de blâme, à moins qu'on ne s'en scandalise, et alors on ne devroit pas le réprouver comme un conte, mais le donner comme un fait douteux.

QUESTION IV.

Les petites mains de l'enfant Jésus ont-elles créé les étoiles? Cette expression est impropre. Parce que ces petites mains sont des mains humaines, à qui il n'appartient pas de créer. Mais comme c'est un seul et même Jésus-Christ, parfait dans la nature divine et dans la nature humaine, on peut tourner la phrase et dire : Les petites mains de cet enfant ont créé les étoiles, c'est-à-dire, cet enfant ayant de petites mains, a créé les étoiles. Les docteurs se servent quelquefois de cette manière de parler, pour exprimer l'union des deux natures, comme l'Eglise le chante en plusieurs circonstances. Les mains qui nous ont formés ont été percées de clous. Cependant on ne doit point parler ainsi devant le peuple. Pourtant je ne crois pas cette façon de parler très-répréhensible, à moins qu'elle ne fasse naître des hérésies ou qu'elle excite des scandales; et, dans ce cas, il faudroit

---

Secunda, an haberet figuram hominis. Tertia, an haberet figuram crucifixi. His simul respondeo, quod Chrysostomus quædam similia narrat super *Matthæum*, non quasi asserendo, sed potius quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo hoc esse prædicandum præsertim quia non videtur probabile quod sacri doctores, ut Augustinus, Leo Papa, Gregorius et alii in suis sermonibus tacuissent, si aliquod robur authoritatis haberet. Non enim decet prædicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit prædicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum, et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi.

QUÆSTIO IV.

Quarta quæstio est, an parvulæ manus pueri Jesu nati creaverint stellas. Ad quod respondeo, quod locutio hæc non est propria. Nam parvulæ manus sunt manus humanitatis, quarum non est creare. Sed quia unus et idem Christus est in divina et humana natura perfectus, potest hujusmodi locutio sane exponi, ut dicatur : Manus parvulæ istius pueri creaverunt stellas, id est : Iste puer habens manus parvulas creavit stellas. Tali enim modo loquendi ad quamdam unionis expressionem aliquando doctores utuntur, sicut in quibusdam cantatur Ecclesiis : Manus quæ nos plasmaverunt, clavis confixæ sunt; non tamen hæc sunt extendenda vel prædicanda populo. Sed tamen si prædicatum sit, non arbitror revocandum, nisi super

expliquer le sens de ces paroles. Car il ne faut point, autant qu'il est possible, inquiéter les ames simples.

QUESTION V.

Depuis que le saint vieillard Siméon dit à la bienheureuse Vierge : « Son glaive percera ton ame, » la sainte Vierge repassa-t-elle sept fois par jour ces paroles, avec une violente douleur? Je réponds à ceci, qu'il ne faut pas y faire attention, parce que ce n'est appuyé d'aucune autorité. Je ne pense point qu'on doive prêcher ces frivolités, lorsqu'il y a tant de vérités certaines à enseigner. Cependant il ne faut pas trop le blâmer, s'il n'y a pas de scandale.

QUESTION VI.

Doit-on se confesser des circonstances non notablement aggravantes, qui entraînent avec elles une autre espèce de péché, même en faisant connoître la personne avec laquelle on a commis le péché? Il me semble qu'on doit absolument en faire l'aveu; parce que on n'avoue pas ses fautes, si on n'en fait pas connoître l'espèce, que l'on ne peut savoir autrement que par les circonstances qui entraînent avec elles une autre espèce de péché, et par lesquelles il est spécifié. Mais on n'est pas tenu à confesser les circonstances non aggravantes et qui ne sont point accompagnées d'une autre espèce de péché, ainsi que les péchés véniels, quoiqu'il soit louable de le faire. Car on peut dire des circonstances du péché ce que nous avons dit du péché véniel. Les circonstances qui entraînent une autre espèce de péché, sont celles qui renferment une opposition particulière à quelque commandement de la loi divine; comme, par exemple, le vol simple est

---

hoc error aut scandalum oriatur, in quo casu oporteret sanæ locutionis sensum exponi. Non sunt autem in talibus quantum fieri potest, simplicium animi sollicitandi.

QUÆSTIO V.

Quinta quæstio est, an ex quo Simeon dixit beatæ Virgini : « Tuam ipsius animam pertransibit gladius, » quolibet die naturali usque ad resurrectionem Christi septies illud recoleret pia Virgo cum dolore vehementi. Ad hoc etiam respondeo, quod istud eadem facilitate contemnitur, qua, dicitur, cum nullius authoritatis robore fulciatur. Nec æstimo hujusmodi frivola esse prædicanda, ubi tanta suppetit copia prædicandi ea quæ sunt certissimæ veritatis. Neque tamen oportet quod revocetur si prædicatum fuerit, nisi ex hoc scandalum fuisset exortum.

QUÆSTIO VI.

Sexta quæstio est, an circumstantias peccati trahentes in alterum genus non notabiliter aggravantes, teneatur homo confiteri etiam innotescendo personam cum qua peccaverit. Ad hoc respondendum videtur, quod omnino debet has homo confiteri : non enim homo confitetur peccatum suum, nisi speciem confiteatur peccati, quæ cognosci non potest nisi per circumstantias trahentes in aliud genus, ex quibus peccatum specificatur. Circumstantias vero non aggravantes, quæ in aliud genus peccati non trahunt, non tenetur homo confiteri, sicut nec peccata venialia, licet sit laudabile quod homo ea confiteatur. Eadem enim ratio videtur esse de hujusmodi circumstantiis et de venialibus peccatis. Circumstantiæ autem dicuntur in aliud genus trahere, quæ specialem repugnantiam im-

opposé à ce commandement : « Tu ne déroberas point. » Mais si le vol est commis dans un lieu saint, il est opposé encore à un autre précepte qui commande le respect aux objets consacrés à Dieu ; et ainsi, il renferme une autre espèce de péché. D'où il suit qu'il ajoute une infraction à la loi de Dieu, et par conséquent il aura une autre tache de péché mortel, qui doit nécessairement être confessée. Je crois donc qu'on n'est point tenu à confesser les circonstances aggravantes qui n'entraînent pas dans une autre espèce de péché. Mais on ne doit point faire connoître la personne avec qui on a péché, lorsqu'on peut l'éviter, parce que d'abord c'est un péché de dévoiler les fautes des autres et de nuire à leur réputation, ce que l'on doit surtout éviter au tribunal de la pénitence, qui est établi pour effacer les péchés passés. Parce que, secondement, le Sauveur a, au chapitre XVIII de l'Evangile de saint Matthieu, prescrit la forme de faire connoître les péchés, ce qui n'est pas permis d'enfreindre. Troisièmement, parce que, dans la confession, il faut s'en rapporter au pécheur qui fait l'aveu de ses fautes, pour lui et contre lui, mais on ne doit pas ajouter foi à ce qu'il dit contre une autre personne, parce que autrement on fourniroit matière à de fausses confessions, à des diffamations calomnieuses ; par conséquent, si on peut avouer ses péchés sans faire connoître la personne avec laquelle on a péché, on commet une faute en la nommant, à moins que ce soit dans les vues de procurer la correction fraternelle, que Notre-Seigneur a prescrite. Mais si on ne peut découvrir l'espèce de son péché, sans dévoiler la personne avec laquelle on l'a commis, par exemple, si on a été criminel avec sa propre sœur, il est nécessaire de nommer la personne, afin de confesser l'espèce du péché dont on s'est souillé. Mais on doit, s'il est possible, choisir un confesseur qui ne connoisse pas cette personne.

---

portant ad aliquod praeceptorum divinae legis, sicut furtum simplex repugnat huic praecepto : « Non furtum facies. » Si autem furtum in loco sacro committatur, habet jam repugnantiam ad aliud praeceptum, quod est de veneratione sacrorum, et sic additur nova species peccati : unde consequens est quod addat aliam repugnantiam ad legem Dei, et ideo et novam deformitatem peccati mortalis habebit, quod ex necessitate confiteri tenebitur. Sic igitur hujusmodi circumstantias aggravantes, quae non trahunt in aliud genus peccati, non credo quod aliquis teneatur confiteri. De expressione autem personae cum qua aliquis peccavit, videtur mihi quod non sit in confessione facienda, quando potest vitari. Primo quidem, quia prodere crimen alterius, et laedere famam, est peccatum, quod maxime vitandum est in confessione, per quam quis quaerit praeterita peccata delere. Secundo, quia à Domino, *Matth.*, XVIII, est forma denuntiandi peccatum proximi descripta, contra quam agere non licet. Tertio, quia in confessione est credendum peccatori confitenti et pro se et contra se, sed contra alium nullo modo est ei credendum, alioquin daretur multis occasio fictae confessionis et fraudulentae infamationis ; et ideo si potest speciem peccati confiteri non innotescendo personam cum qua peccavit, peccat eam exprimendo, nisi forte salvato correctionis ordine, quem Dominus statuit. Si vero speciem peccati exprimere non possit, nisi exprimendo personam cum qua peccavit, puta si cum sorore concu-

Quant à ce que j'ai dit qu'il n'étoit point nécessaire de confesser les circonstances aggravantes qui ne changent pas l'espèce du péché, on ne doit point entendre ces paroles du nombre des péchés dont on doit faire l'aveu autant que possible, parce qu'il n'y a pas seulement un péché mais plusieurs. Voilà, très-cher frère, ce que j'ai à vous dire, quant à présent, relativement aux questions que vous m'avez proposées. Veuillez, s'il vous plaît, me payer de ma peine, par vos vos bonnes prières.

Fin du douzième Opuscule ou réponse de saint Thomas d'Aquin, au lecteur de Bisance, sur six articles.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XIII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA DIFFÉRENCE DU VERBE HUMAIN ET DU VERBE DIVIN.

Pour l'intelligence du mot Verbe, il faut savoir, selon le Philosophe, que la voix est le signe des passions de l'ame. Or, c'est l'habitude dans l'Ecriture de donner le nom des signes aux choses signifiées, et en sens inverse, comme par exemple : « la pierre étoit le Christ. » Il s'ensuit donc nécessairement que la pensée de l'ame, que la voix exprime extérieurement par la parole, est appelé Verbe. Il importe peu, pour

buit, necesse est ut exprimendo peccati speciem, exprimat personam. Sed si fieri potest, debet quærere talem confessorem, qui personam sororis penitus non cognoscat ; quod autem dixi, circumstantias aggravantes, quæ non trahunt in aliud genus peccati, non esse de necessitate confitendas, non est referendum ad numerum quem aliquis confiteri tenetur si potest, quia jam non est unum peccatum, sed multa. Hæc sunt, frater charissime, quæ ad præsens mihi occurrunt quæstionibus à vobis propositis respondenda, pro quo mihi, si placet, orationum suffragia impendaris.

Explicit Opusculum duodecimum, videlicet, responsio divi Thomæ Aquinatis ad lectorem Bisuntium, sex articulis.

OPUSCULUM XIII.

EJUSDEM DOCTORIS DE DIFFERENTIA DIVINI VERBI, ET HUMANI.

Ad intellectum hujus nominis, quod dicitur verbum, sciendum est secundum Philosophum, quod ea quæ sunt in voce, sunt signa earum quæ sunt in anima passionum. Consuetum autem est in Scripturis, quod res significatæ sortiuntur vocabula signorum, et e contrario, sicut illud : « Petra autem erat Christus. » De necessitate ergo sequitur, quod illud intrinsecum animæ nostræ, quod significatur voce exteriori cum verbo nostro, verbum vocetur. Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei

le moment, de savoir si le mot Verbe est mieux appliqué à l'objet extérieur, exprimé par la parole, qu'à l'idée conçue intérieurement. Cependant il est clair que ce qui est exprimé intérieurement dans l'ame existe avant la parole proférée par la voix, comme sa cause originelle.

Il faut distinguer trois choses dans l'intellect : d'abord, la puissance de l'intellect, l'image de la chose conçue qui est sa forme et qui se représente dans l'intellect comme les couleurs dans la pupille de l'œil, et l'intelligence qui est l'opération de l'intellect. Or, rien de tout cela n'est exprimé par la parole extérieure, proférée par le son de la voix : car le mot pierre ne signifie pas la substance de l'intellect, parce que celui qui parle n'en a point l'intention : il ne signifie pas l'image par laquelle l'intellect se représente l'objet : il ne signifie point l'intelligence, puisqu'elle n'est pas une action propre de celui qui comprend, mais un état de son ame; tandis que le Verbe conçu intérieurement est un acte intérieur et passager, comme le prouve la parole extérieure de la voix, qui est son signe : il sort en effet de celui qui rend sa pensée extérieurement par la parole.

On appelle donc proprement Verbe intérieur, l'idée que l'intelligence se forme dans la pensée. Or, l'intellect produit deux choses selon ses deux opérations. Car son opération qu'on nomme l'intelligence des choses visibles, lui fait produire la définition des choses, et celle qui compose et divise produit les termes ou quelque chose de semblable, et alors elle exprime par le Verbe extérieur son idée ainsi formée et exprimée par l'opération de l'intellect, soit qu'il désire ou forme son idée. Aussi Aristote dit-il au quatrième livre de sa Métaphysique : « La raison que signifie un nom est la définition. » Cette idée ainsi

exteriori voce prolatæ, vel ipsi conceptui animæ interiori, nihil refert ad præsens. Planum tamen est, quod illud quod significatur interius in anima existens, prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa ejus existens. Si vero volumus scire quid est interius verbum in anima nostra, videmus quid significet verbum, quod exteriori voce profertur. In intellectu autem tria sunt, scilicet ipsa potentia intellectus, species rei intellectæ, quæ est forma ejus se habens ad ipsum intellectum sicut species coloris ad pupillam, et intelligere, quod est operatio intellectus. Nullum vero istorum significatur verbo exteriori voce prolato; nam hoc nomen, lapis, non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans, nec significat speciem qua intellectus intelligit, cum nec sit hæc intentio nominantis, nec etiam significat ipsum intelligere, cum intelligere non sit actio progrediens ab intelligente, sed in ipso manens, verbum autem interius conceptum per modum egredientis se habet, quod testatur verbum exterius vocale, quod est ejus signum; illud enim egreditur a dicente vocaliter ad extra. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas ejus operationes. Nam secundum operationem suam, quæ dicitur invisibilium intelligentia, format diffinitionem. Secundum vero operationem, qua componit et dividit, format enuntiationem, vel aliquid tale, et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel diffinientis vel enuntiantis, exteriori verbo significat. Unde dicit Philosophus, IV. *Metaphys.* « Ratio quam significat nomen, est diffinitio. » Istud ergo sic formatum et expressum in anima dicitur verbum interius,

formulée et exprimée dans l'ame est appelée verbe intérieur. C'est pourquoi il est comparé à l'intellect, non la forme par laquelle l'intellect saisit l'idée, mais comme le verbe dans lequel il conçoit son idée, et parce que dans ce verbe ainsi formé et exprimé, il voit la nature de l'objet conçu. Nous pouvons donc, d'après ces deux opérations, comprendre le verbe en tant qu'il est quelque chose qui procède de l'intellect, et qui est dans l'intellect, et que le verbe est la raison et l'image de la chose conçue. Et de même que cette chose conçoit et est conçue, le verbe est alors la raison et l'image de l'intellect, d'où il procède. Mais si l'intellect et l'objet conçus ne s'accordent pas, alors le verbe n'est pas la raison de l'idée qui conçoit mais de l'objet conçu ; comme l'idée qu'on a d'une pierre est l'image d'une pierre seulement. Mais lorsque l'intellect se comprend lui-même, alors ce verbe est la raison et l'image de l'intellect. C'est pourquoi saint Augustin trouve dans l'ame une ressemblance de la Trinité, en tant que l'Esprit se conçoit lui-même, mais non en tant qu'il conçoit autre chose. Il est donc évident que dans tout ce qui est intelligible, l'être capable de comprendre est obligé de former un verbe, car il est de la raison de l'intelligence que l'intellect dans ses opérations formule quelque chose. Or, cette formule s'appelle Verbe. La nature intellectuelle est la nature humaine, la nature angélique et la nature divine : par conséquent il y a un verbe humain, ce qui fait dire au prophète David, dans le treizième Psaume : « L'impie a dit dans son cœur, il n'y a point de Dieu, etc... » Il y a un Verbe angélique puisque le prophète Zacharie dit, chap. Ier : « L'ange dit, etc... » Enfin un Verbe divin, chap. Ier de la Genèse : « Dieu dit, etc... » Duquel saint Jean dit : « Au commencement le Verbe étoit, etc... »

Il est certain qu'il ne dit pas cela du verbe humain ni du verbe angélique, parce qu'ils ont été produits, puisque le verbe n'est pas

---

et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit, quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectæ. Ex his ergo duo possumus de verbo accipere, scilicet quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu, et in intellectu existens, et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectæ. Etsi quidem eadem res sit intelligens et intellecta, tunc verbum est ratio et similitudo intellectus à quo procedit. Si autem aliud sit intellectus et intellectum, tunc verbum non est ratio intelligentis, sed rei intellectæ : sicut conceptio quam habet aliquis de lapide est similitudo lapidis tantum. Sed quando intellectus intelligit se, tunc tale verbum est ratio et similitudo intellectus. Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundum quod intelligit alia. Patet ergo quod in qualibet re intellectuali, cui competit intelligere, necesse est ponere verbum : de ratione enim intelligendi est, quod intellectus intelligendo aliquid formet ; talis autem formatio dicitur verbum. Natura vero intellectualis est natura humana, angelica et divina, et ideo est verbum humanum ; unde in *Psalm.* XIII : « Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus, etc. » Est et verbum angeli, *Zachar.*, I : « Dixit angelus, etc. » Est et verbum divinum, *Genes.*, I : « Dixit Deus, etc. » De quo *Joan.* : « In principio erat Verbum, etc. » Constat quod non dixit hoc de verbo humano nec angelico.

antérieur à celui qui le profère. Mais le Verbe dont parle saint Jean n'a pas été fait, et tout a été fait par lui. Il faut donc l'entendre du Verbe divin. On doit savoir que le Verbe de Dieu dont parle saint Jean diffère de trois manières avec notre verbe. La première différence, selon saint Augustin, est que notre verbe est moins formé que susceptible de l'être : car lorsque je veux concevoir la raison d'une pierre, il faut que j'emploie la voie du raisonnement pour parvenir à ce verbe, et il en en est ainsi pour tous les objets de nos conceptions, si ce n'est que les premiers principes, dont nous avons naturellement la connoissance, sont saisis ou connus de prime-abord, sans qu'il soit besoin de raisonnement.

Lors donc que l'intellect raisonne, il prend ses arguments çà et là et il ne tire ses conclusions que quand il a conçu la raison de son idée complète, et elle vient de ce qu'il y a dans notre ame la pensée qui exprime l'objet de nos recherches ou le verbe qui est déjà formé par la claire vue de la vérité : c'est pourquoi la contemplation parfaite de la vérité est appelée Verbe. Notre verbe est donc en puissance avant d'être action. Mais le Verbe divin est toujours en action, aussi le terme de pensée n'appartient pas proprement au Verbe de Dieu. Saint Augustin dit en effet dans son troisième livre du traité de la Trinité : « On dit le Verbe de Dieu, non comme un effet de sa pensée, de peur qu'on ne le regarde comme quelque chose de passager en Dieu. » Et ces paroles de saint Anselme, que : « parler chez le Père suprême n'est autre chose que voir par la pensée, » sont impropres.

La seconde différence de notre verbe avec celui de Dieu, est que le nôtre est imparfait et que celui de Dieu est très-parfait, parce que nous ne pouvons pas exprimer d'un seul mot tout ce qu'il y a dans

---

quia utrumque istorum factum est, cum verbum non præcedat dicentem; hoc autem Verbum, de quo *Joan.* loquitur, non est factum, sed « omnia per ipsum facta sunt. » Oportet ergo hoc de Verbo divino intelligi. Et sciendum est quod Verbum Dei, de quo loquitur *Joan.*, tres habet differentias ad verbum nostrum. Prima est secundum Augustinum, quia verbum nostrum est prius formabile quam formatum; nam cum volo concipere rationem lapidis, oportet quod ad ipsum verbum ratiocinando perveniam, et sic est in omnibus aliis quæ a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quæ cum sint naturaliter nota, absque discursu rationis statim intelliguntur seu cognoscuntur. Quamdiu ergo intellectus ratiocinando discurrit, huc illucque jactatur, needum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfecte conceperit, et tunc primo habet rationem verbi; et inde est quod in anima nostra est etiam cogitatio per quam significatur ipse discursus inquisitionis, verbum quod est jam formatum per perfectam contemplationem veritatis, ideo perfecta contemplatio veritatis dicitur Verbum. Sic ergo verbum nostrum prius est in potentia quam in actu. Sed Verbum divinum semper est in actu, et ideo nomen cogitationis Verbo Dei proprie non convenit. Dicit enim Augustinus, III. *De Trin.*, « Ita dicitur illud verbum Dei, ut cogitando non dicatur, ne quid quasi volubile in Deo credatur. » Et illud quod Anselmus dicit, quod « dicere summo Patri, nihil aliud est quam cogitando intueri, » improprie dictum est. Secunda differentia est verbi nostri ad divinum, quia nostrum est imperfectum; sed Verbum Dei est perfectissimum, quia nos non possumus omnia quæ sunt in anima nostra uno verbo exprimere, et ideo oportet

nôtre âme. C'est pourquoi il est nécessaire que nous employions plusieurs paroles incomplètes qui expriment par parties tout ce qui est à notre connoissance. Mais en Dieu il n'en est pas ainsi. Car comme il se comprend lui-même et tout ce qu'il comprend par son essence, le Verbe unique de Dieu l'exprime en même temps tout ce qui est en Dieu, non-seulement dans le Père, mais encore dans les créatures, sans cela il seroit imparfait. Ce qui fait dire à saint Augustin que : « Si la parole de celui qui la profère n'exprimoit pas toute sa pensée, ce seroit un verbe imparfait. » Mais il est certain que le Verbe de Dieu est très-parfait, donc il n'y en a qu'un selon l'expression de Job, ch. XXXIII : « Dieu parle une fois. »

La troisième différence est que notre verbe n'est pas de la même nature que nous, tandis que le Verbe divin est de la nature de Dieu et subsistant dans la nature divine. Car la raison intelligente que notre esprit se forme d'une chose ne peut exister que dans une ame intelligente. Or l'intelligence de l'ame n'est pas la même chose que la nature de l'ame, car elle n'est pas à elle-même son opération propre, et aussi le verbe, que forme notre esprit, n'est pas de l'essence de l'ame, il lui est seulement accidentel. Mais dans Dieu, être et comprendre n'est qu'un. Aussi le Verbe que forme l'intellect divin n'est pas un accident mais tient à sa nature. D'où il suit qu'il faut qu'il soit un Etre, parce que tout ce qui est dans la nature de Dieu est Dieu. C'est ce qui fait dire au pape Damase, que : « le Verbe de Dieu a une existence propre, qu'il est un Etre en personne (hypostase), tandis que nos verbes ne sont que des attributs de notre ame. »

Il faut donc conclure de ces prémisses, qu'à proprement parler, le mot Verbe en Dieu signifie toujours une personne, puisqu'il n'est autre chose que l'expression de l'intelligence. Or, il est évident qu'en

---

quod sint plura verba imperfecta, per quæ divisim exprimamus omnia quæ in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic. Cum enim ipse intelligat et seipsum et quidquid intelligit per essentiam suam, uno actu unicum Verbum divinum expressivum est totius quod in Deo est, non solum patris, sed etiam creaturarum, aliter esset imperfectum : unde dicit Augustinus : « Si aliquid minus esset in verbo quam in scientia continetur dicentis, esset verbum imperfectum. » Sed constat quod divinum Verbum est perfectissimum : ergo est tantum unum, unde *Job*, XXXIII : « Semel loquitur Deus. » Tertia differentia est, quod verbum nostrum non est ejusdem naturæ nobiscum, sed verbum divinum est ejusdem naturæ cum Deo, et subsistens in natura divina. Nam ratio intellectiva quam intellectus noster de aliqua re format, habet esse in anima intellectibili tantum ; intelligere autem animæ non est idem cum esse naturali animæ, quia anima non est sua operatio, et ideo verbum quod format intellectus noster, non est de essentia animæ, sed est accidens ei. In Deo autem idem est intelligere et esse, et ideo verbum quod format intellectus divinus, non est aliquod accidens, sed pertinens ad naturam ejus : unde oportet quod sit subsistens, quia quicquid est in natura Dei, est Deus. Unde dicit Damascenus, quod « Dei verbum subsistens est, et in hypostasi ens, reliqua vero verba nostra, scilicet virtutes, sunt animæ. » Ex præmissis ergo tenendum est, quod proprie loquendo Verbum semper dicitur personaliter in divinis, cum non importet nisi quid expressum ab intelligente. Patet etiam quod Verbum in divinis est similitudo ejus à quo procedit.

Dieu le Verbe est l'image de celui de qui il procède, coéternel avec lui, puisqu'il n'a pas été plutôt susceptible d'être formé, qu'il a été formé et qu'il est toujours en action, égal au Père, puisqu'il est parfait, l'expression tout entière du Père, coessentiel avec le Père et consubstantiel avec lui, puisqu'il subsiste dans sa nature. Il est clair également que dans toute nature ce qui procède ayant la ressemblance et la nature de celui de qui il procède, est appelé son fils. C'est ce qui a lieu pour le Verbe, qui en Dieu est appelé fils, et la manière dont il est produit s'appelle génération.

Fin du treizième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur la différence du verbe humain et du Verbe divin.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XIV.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LA NATURE DU VERBE DE L'INTELLECT.

Comme de nombreuses objections et des difficultés de détail m'ont souvent embarrassé touchant la nature du verbe de l'intellect, sans l'intelligence duquel on ne voit pas bien exprimée, dans l'homme, l'image de la Trinité, j'ai eu l'idée d'expliquer sommairement sa nature, et de montrer les objections qu'on peut faire. Il faut savoir d'abord que le verbe a, dans sa nature, un rapport plus parfait avec la chose exprimée par le verbe, qu'avec celui qui parle, quoiqu'il soit en lui

---

et quod est coæternum ei a quo procedit, cum non fuerit prius formabile quam formatum, sed semper in actu, et quod sit æquale Patri, cum sit perfectum, et totius esse Patris expressivum, et quod sit coessentiale et consubstantiale Patri, cum sit subsistens in natura ejus. Patet etiam quod cum in qualibet natura id quod procedit habens similitudinem et naturam ejus a quo procedit, vocetur Filius: et hoc fit in Verbo, quod in Deo dicatur Filius, et productio ejus dicitur generatio.

Explicit Opusculum decimum tertium divi Thomæ Aquinatis, de differentia Verbi divini et humani.

OPUSCULUM XIV.

EJUSDEM DOCTORIS DE NATURA VERBI INTELLECTUS.

Quoniam circa naturam verbi intellectus, sine quo imago Trinitatis non invenitur in homine expressa, multiplex difficultas et prolixitas nimia animum involvit, ideo summatim ejus naturam tradere intendimus, insuper et difficultates ipsum tangentes simul manifestare. Sciendum est igitur primo, quod verbum cum re dicta per verbum convenientiam habet majorem in natura sua, quam cum dicente, licet

comme dans un sujet. Car chaque chose tient sa nature de celui par lequel il est spécifié et de ce qu'il tient son nom, l'espèce étant toute la nature de la chose. Or le verbe est spécifié par l'objet qui est nommé, et non par celui qui le nomme, à moins qu'il se nomme lui-même. Comme le mot pierre diffère du mot âne, le verbe exprimé par plusieurs sur le même objet est le même en espèce. La raison en est, qu'un effet quelconque a plus de rapport avec le principe moteur de l'action, qu'avec l'agent lui-même avec lequel il est assimilé à raison du principe, parce que c'est ce qui est communiqué à l'effet par l'action de celui qui agit. Mais la ressemblance de l'objet nommé est le principe qui fait le Verbe de Dieu, qui lui est aussi communiqué dans le verbe par celui qui le profère.

C'est pourquoi le verbe lui-même est appelé quelquefois l'image de l'objet, quelquefois le verbe de l'objet, toutes les fois que cette image est exprimée, soit dans l'imagination, comme l'image de Carthage est le verbe de Carthage, d'après saint Augustin, soit dans notre intellect, lorsqu'il renferme la raison parfaite du verbe, qui convient à l'image. Car la raison du verbe n'est pas exprimée par les paroles qui ne font que peindre les objets de notre imagination. Car ce que les paroles renferment de pure imagination, n'est pas l'expression de la raison du verbe. En effet, autre chose est l'image de l'idée elle-même, et autre chose le terme qui l'exprime. Le sens l'exprime et l'imagination la figure, puisque, d'après Platon, troisième livre de l'ame, l'imagination est une impression qu'un fait nous transmet par les sens. Or il n'y a rien, dans l'intellect, au-dessus de l'idée qu'il se fait lui-même par sa propre opération; aussi l'idée qu'il se fait à lui-même ne diffère pas de l'image qu'il s'en retrace; de même qu'en Dieu, ce que le Père conçoit ne diffère en rien de l'expression qu'il en formule. Mais il y a encore un autre défaut dans

---

in dicente sit, ut in subjecto. Unumquodque enim ab illo naturam sortitur à quo speciem accipit et nomen sortitur, cum species sit tota natura rei. Verbum autem speciem accipit à re dicta, et non à dicente, nisi forte quando dicit se. Sicut verbum lapidis differt specie à verbo asini, verbum etiam dictum à diversis de eadem re, idem specie est. Et hujus ratio est, quia effectus quilibet magis convenit cum principio quo agens agit, quam cum agente cui solum assimilatur ratione ipsius principii; hoc enim est quod communicatur effectui per actionem agentis. Similitudo autem rei dictæ est principium quo verbum Dei efficitur, quæ etiam in verbo reperitur a dicente sibi communicata : et ideo ipsum verbum quandoque dicitur similitudo rei, quandoque vero verbum rei, ubicumque illa similitudo exprimitur sive in parte imaginativa, sicut phantasma Carthaginis est verbum Carthaginis, secundum Augustinum, sive in intellectu nostro, ubi perfecta ratio verbi invenitur, quod ad imaginem pertinet. In verbis enim quæ imaginativa fiunt, non est ratio verbi expressa. Aliud namque est in ea unde similitudo exprimitur, et aliud in quo terminatur. Exprimitur enim à sensu, et terminatur in ipsa phantasia, cum phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, secundum Philosophum in III. *De anima*. Sed supra intellectum nihil est, in quo ab ipso aliquid exprimatur : et ideo non est aliud quod exprimit ab eo in quo exprimitur, sicut nec in Deo aliud est Pater exprimens, et

notre intellect, car autre est l'idée, autre est l'image qui la rend. Ce qui n'est point en Dieu : car le Verbe de Dieu est Dieu, tandis que notre intellect n'est pas son verbe, et ce n'est pas son expression qui est la cause prochaine du verbe. Or, notre verbe, à nous, vient de la connoissance d'une chose qui est dans notre mémoire, qui n'est autre, en ce cas, que la faculté d'impression de recevoir de notre ame, dans laquelle elle existe, comme le dit saint Augustin, quoiqu'elle ne distingue pas cette opération, mais où elle aperçoit les choses qui lui viennent du dehors. La première notion du verbe a donc lieu lorsque notre intellect reçoit de la mémoire ce qu'elle lui offre, sans s'appliquer tout ce qu'elle possède, mais recevant l'image de l'objet qu'il conçoit et qui devient alors semblable à ce que lui représente la mémoire. C'est pourquoi ce qui représente l'intellect reçoit quelquefois le nom de verbe de la mémoire, mais il n'a pas encore la raison parfaite du verbe ; ce qui auroit lieu, cependant, s'il recevoit son impression seulement de la mémoire. Mais comme la mémoire n'est point un acte, mais la localisation d'un acte, elle se tient seulement comme toujours prête à se livrer à celui qui lui demande : notre intellect la reçoit selon son degré de discernement, aussi il n'a pas encore la parfaite raison du verbe. Mais dans les personnes divines, le Père, à qui correspond la mémoire, dans la raison de l'ordre, engendre parfaitement, parce que ce qu'a le Père n'est pas seulement comme en nous la mémoire, mais il est le suppôt complet à qui appartient l'action, c'est pourquoi il engendre le Fils.

Car dans cette génération, on ne suppose pas un sujet qui reçoit et un objet qui est reçu ; comme en nous l'intellect prend de la mémoire et précède la génération. Mais là, le Fils est engendré par le Père, comme si tout notre intellect dépendoit de notre mémoire, au lieu d'être telle

---

aliud in quo recipitur expressum. Sed adhuc in intellectu nostro est defectus, quia aliud est quod exprimit, aliud ipsum verbum expressum, quod in Deo non invenitur : et ideo Verbum Dei est Deus, intellectus autem noster verbum suum non est, neque etiam est suum dicere, quod est proxima causa verbi. Nascitur enim verbum nostrum ex notitia alicujus habiti apud memoriam nostram, quæ nihil aliud est in loco, quam ipsa receptibilitas animæ nostræ, in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quæ ab extra acquirit. Primus ergo processus in cognitione verbi est, cum intellectus accipit à memoria quod ab ea sibi offertur, non eam spolians quasi in ea nihil relinquens, sed similitudinem habiti in se assumens, et hoc est simile illi quod in memoria habetur : et ideo vocatur aliquando illud quod ab intellectu accipitur, verbum memoriæ, sed adhuc non habet perfectam rationem verbi ; haberet tamen si intellectus solum reciperet a memoria exprimente. Sed cum memoria non habeat actum aliquem, sed locum actus, solum tenet libere quasi parata capienti à se ; intellectus vero in lumine suo capit ea, et adhuc perfectam rationem verbi non habet ; in divinis vero Pater cui respondet memoria in ratione ordinis completæ generat, quia Pater id quod habet, non solum tenet ut memoria apud nos, sed quia est suppositum completum cujus est agere, ideo generat Filium. Non enim in generatione ista præsupponitur aliquid quasi a Patre accipiens, et aliud quasi acceptum : sic apud nos intellectus accipit à memoria, et præsupponitur generationi. Ibi vero filius generatur à patre, sicut si totus in-

ou telle image. Comme notre intellect est fait naturellement de certaine façon pour agir, et que le terme de toute action est son objet, et que son objet est une quiddité quelconque qui lui donne sa forme, qui n'est pas le principe de son œuvre ou de son action, si ce n'est en raison de ce qui le spécifie, l'objet n'est pas dans l'ame impressionnée par sa forme, puisque l'objet, de sa nature, est hors de l'ame. Or l'action de l'ame n'est pas hors d'elle, parce que l'intelligence est un mouvement de l'ame, tant par la forme de l'objet qui lui retrace telle nature, que par la nature de l'intellect dont l'action n'est pas en dehors d'elle. Mais la première action spécifique est la formation de son objet, après quoi elle comprend; mais il produit simultanément et en même temps qu'il est formé; il comprend, parce que ce ne sont pas là des mouvements de la puissance à l'acte, parce que déjà l'intellect s'est spécifié dans un acte, mais le passage parfait d'un acte à un autre qui n'exige aucune espèce de mouvement. Et parce que, ainsi que nous l'avons dit, cet objet est formé dans l'ame même, et non hors d'elle, il est dans l'ame comme dans son sujet; car il est l'image d'une chose extérieure. Mais étant dans l'ame comme dans son sujet, il est en elle comme une faculté, et il a la raison parfaite de propriété, quand il est uni à l'acte. Car sa nature se perfectionne par la lumière naturelle de l'intellect, en revêtant une forme intelligible, dans les attributs sous lesquels on le comprend. En effet, cette lumière naturelle que l'intellect reçoit dans la mesure du possible, avec sa forme, par le fait d'un agent, revêt telle apparence par le moyen de l'intellect ainsi éclairé, lors de la formation de l'objet, et s'unit à lui, et il contient alors sa pleine raison du verbe, lorsqu'il fait comprendre sa nature. Comme dans le principe de l'action l'intellect et l'idée ne diffèrent point, mais l'intellect et l'idée conçue ne

---

tellectus noster esset à nostra memoria, et non similitudo ista vel illa. Cum ergo intellectus informatus specie natus sit agere, terminus autem cujuslibet actionis est ejus objectum; objectum autem suum est quidditas aliqua, cujus specie informatur, quæ non est principium operationis vel actionis, nisi ex propria ratione illius cujus est species; objectum autem non adest ipsi animæ illa specie informatæ, cum objectum sit extra in sua natura; actio autem animæ non est ab extra, quia intelligere est motus ad animam, tum ex natura speciei quæ in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus, cujus actio non est ad extra. Prima autem actio ejus per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit, simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia isti non sunt motus de potentia ad actum, quia jam factus est intellectus in actu per speciem, sed processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Et quia, ut dictum est, hujusmodi objectum in ipsa anima formatur, et non extra, ideo erit in anima ut in subjecto: est enim similitudo rei extra. Quod autem est in anima ut in subjecto, efficitur in ea ut habitus, de perfecta autem ratione habitus est, quando actui conjungitur. In hoc enim natura sua perficitur per lumen naturale intellectus, involvens speciem intelligibilem in quo et sub quo intelligatur. Idem enim lumen quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum objectum formatur, et manet cum objecto formato, et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur. Sicut in principio actionis in-

font qu'un, de même à la fin il n'y a plus que l'image parfaite, formulée et exprimée par l'intellect, et tout ceci est le verbe proféré et toute l'expression de l'objet désigné, et tout le verbe dans lequel il est rendu, de même que l'intellect principal, parce que l'objet n'est conçu que dans lui. Car il est comme un miroir, dans lequel les traces de l'objet sont reconnues, mais qui ne dépasse pas le tableau qui le représente. Car c'est par un effet de la nature qu'on aperçoit une image dans l'intellect : or la nature ne dit rien de plus qu'il ne faut; et c'est pourquoi il ne dépasse pas cette image, c'est-à-dire ce qui est représenté en lui. Le verbe du cœur est donc le dernier que l'intellect puisse former en lui. Le terme de l'intelligence est en effet ce qui représente la nature de l'objet, parce qu'elle est l'image de l'objet. L'intellect a donc aussi la raison de l'objet : en sorte que, comme l'expression est essentielle à l'intellect qui se manifeste, ainsi ce verbe lui-même est l'effet de l'acte de l'intellect, qui est la forme de l'objet et son expression.

Mais on trouve en ceci une certaine différence, car ce qui est conçu peut être dans l'intellect et y demeurer. Il peut être dans l'intellect bien qu'il ne soit pas conçu dans le fait; l'expression peut être proférée, mais ne peut durer en tant qu'expression, si ce n'est dans l'instant même où elle est proférée; ce qui fait que l'expression de l'objet peut rester dans l'intellect, en puissance. Car je dis qu'il est rendu sensible, cependant l'expression reste inaperçue dans l'acte de l'intelligence qui aperçoit un objet. Ce qui fait que le verbe n'est pas en dehors de l'intelligence dans l'acte qui le saisit, malgré que l'intellect puisse rester seulement à l'état de puissance. Cette faculté n'est point seulement ici une puissance de mémoire qui précède l'intellect, bien plus l'intellect lui-même peut naturellement retenir son objet, à cause cependant de la nature de la mémoire, qui lui est antérieure. Car

---

tellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo, scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictæ expressivum, et totum in quo res exprimitur, et hoc intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturæ, ut in eo aliquid cernatur; natura autem non agit aliquid superflue, et ideo non excedit speculum hoc, id est, id quod in eo videtur. Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari. Ad ipsum enim in quo quidditas rei recipitur, imo quia ipsemet est quidditatis similitudo, terminatur intelligere. Sic enim habet rationem objecti intellectus : ut vero est per intellectum expressum ei conjungitur dicere, et sic ipsum idem verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus objecti et ipsius dicere. Sed in hoc reperitur differentia quædam : quod enim intelligitur, potest esse in intellectu et manere : in intellectu non intellectum actu; quod autem dicitur potest esse dictum, sed non potest manere dictum, nisi cum actu dicitur : unde in intellectu potest manere species objecti in habitu. Illud enim dico quod formatum est, sed manet id in quo formatum est sine lumine, in quo actu aliquid intelligitur : inde est quod verbum non est sine intelligere in actu, licet ipsum intellectum nudum in habitu manere possit. Habitus hic dicitur non ipsa potentia memorativa tantum quæ præcedit intellectum, imo ipse intellectus est natus retinere suum objectum, propter

toute idée est complétée par ses conséquences, aussi la perfection de l'objet consiste dans la faculté de l'intellect, comme nous l'avons dit, et en cela réside la perfection de la première exposition du verbe.

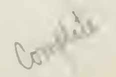
On peut voir par là ce qui manque en nous pour représenter la filiation du Verbe dans les personnes divines, parce que notre intelligence n'est pas issue de notre mémoire, d'où elle tire pourtant son principe et la raison de son action; et si elle étoit entièrement produite par la mémoire, elle seroit elle-même le verbe de sa mémoire ; ce qui fait qu'elle ne s'exprimeroit pas et ne rediroit pas ce qui est dicté et exprimé par la mémoire, parce que autrement son verbe seroit faux, et elle s'exprimeroit : comme le Verbe, dans les personnes divines, ne se nomme pas en engendrant et en exprimant, mais il se nomme quand il est engendré et exprimé. De plus, on voit la raison pour laquelle le verbe est seulement personnel. En effet, notre verbe se continue toujours, et sa perfection consiste dans son action permanente. Mais il n'est pas imparfait comme s'il n'existoit pas du tout, comme de tout ce qui est en travail de complément, et qui est toujours imparfait. Au contraire, le verbe est parfait dès son commencement, parce que l'idée est parfaitement formée, et néanmoins sa perfection s'opère par la même voie que son principe. Car la formation du verbe ne s'évanouit pas dès qu'il est formé, mais tandis que la pensée le conçoit, il est formé d'une façon continue, parce qu'il est toujours à l'état de production, et comme naissant de quelqu'un, c'est-à-dire de celui qui parle : or, c'est là le rapport qu'il a avec les processions des personnes divines. Or, entendre, en tant que faculté, est essentiel dans les personnes divines, mais parler, et comme verbe, ne peut être que personnel. Maintenant il reste à examiner si le verbe est produit par un acte réflexe de l'intellect, ou par un acte direct.

---

tamen naturam memoriæ quæ prior est. Unumquodque enim prius salvatur in suo posteriori, et ideo ipsa perfectio objecti habetur in ipso habitu intellectus, ut dictum est, et ibi posita est perfectio verbi superius. Ex his manifestum est, qualiter apud nos deficit à repræsentatione Filii in divinis, quia scilicet ipsa intelligentia nostra non est educta de memoria nostra, à qua tamen principium et rationem agendi habet, quæ si esset de memoria totaliter educta, ipsa esset verbum memoriæ suæ : unde non diceret se, nec exprimeret nisi dictatum et expressum à memoria sua, quia aliter falso diceret et exprimeret se : sicut verbum in divinis non dicit se gignendo et exprimendo, sed dicit se genitum et expressum. Rursum manifestum est, quare verbum proprie dicitur personaliter tantum. Verbum enim nostrum semper est in continuo fieri, quia perfectum esse suum est in fieri ; sed hoc non est imperfectum, quasi totum simul non existens, sicut est de aliis quæ sunt in fieri, quæ etiam semper sunt imperfecta : immo verbum in principio sui est perfectum, quia conceptio perfecte formata est, et nihilominus esse ejus perfectum servatur eodem modo quo gignebatur. Non enim transit formatio verbi ipso formato, sed dum actu intelligitur, continue formatur verbum, quia semper est ut in fieri, et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet à dicente, et hoc cum personarum processionibus convenit. Intelligere vero, ut in quiete accipitur, et essentiale est in divinis; dicere vero, sicut et verbum personaliter dicitur. Nunc restat videre, utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus, vel per actum rectum.

Pour l'intelligence de cette question, il faut considérer que le verbe, qui est l'expression de l'idée, n'est pas réflexe : et l'action qui produit la formation du verbe, qui est l'expression de la nature de quelque chose, qui est dans l'intellect, n'est pas réflexe; autrement tout acte de l'intelligence seroit réflexe, parce que toutes les fois qu'une idée est conçue, le verbe est formé. D'où il suit que l'intellect peut exercer une action directe au-dessous de lui, laquelle est toujours son action propre, qui a son terme dans l'objet produit en lui et par lui. Car une chose est produite par l'intellect et l'image, qui est le principe de son action et son action elle-même ; ce qui fait que cette idée est la première par laquelle l'action se produit sans cependant la représenter, car notre intellect produit quelque chose qui est comme son verbe, sans considérer pourtant cette idée comme un modèle qui lui est semblable. Car, autrement, l'intellect et l'idée ne s'accorderoient pas, puisque notre intellect ne comprend qu'à la condition de s'identifier avec l'idée; mais ainsi formé, il agit comme par ses propres facultés, sans pourtant dépasser l'image qu'il a reçue. Or l'idée reçue ainsi conduit au premier objet. D'où il faut conclure que le verbe de l'intellect est produit par un acte direct de formation. Cependant, comme il ne détourne pas ses facultés à autre chose, comme le font les sens, il s'ensuit qu'il peut se replier sur ses actes, quand il le veut, ce que ne peuvent pas les sens; car il ne se sert pas des organes corporels, à qui il n'est pas donné de connoître ce qui se passe en eux. Mais étant un agent avec lequel l'idée se confond dans la participation spirituelle de sa vie, il a le sentiment de son acte quand il veut l'accomplir, ce qui est impossible aux sens; car l'ame n'a pas besoin de cette image pour se comprendre, mais seulement pour comprendre une idée; car elle se comprend naturellement, et non pas autre chose.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod verbum quod est expressivum rei quæ intelligitur, non est reflexum ; nec actio qua formatur verbum, quod est expressivum quidditatis rei, quæ concipitur, non est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. Unde manifestum est, quod intellectus infra seipsum actionem rectam exercere potest, et hæc semper est actio sua propria, quæ terminatur ad objectum factum in se et à se. Unum enim constituitur ex intellectu et specie, quæ est principium actionis suæ, et hujus est agere : unde species hæc est prima qua agitur, non autem ad quam; non enim intellectus noster inspiciens hanc speciem tanquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus. Sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum specie, sed ipsa specie informatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens : species autem sic accepta semper ducit in objectum primum : unde manifestum est, quod ipsum verbum intellectus perficitur per actum rectum : tamen quia non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus, hinc est quod potest super actus suos reflecti cum vult, quod non potest sensus; non enim utitur medio corpore, cujus non est percipere quod in eo fit. Sed cum fit unum agens cum quo, et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam ejus, percipit actum suum cum vult complere, quod non potest sensus : non enim indiget anima ad hoc quod à se intelligatur specie illa, sed ad hoc ut intelligat. De se namque habet ut intelligatur,



Elle se comprend comme toute autre chose, selon Platon ; mais à l'aide d'image, parce que c'est ainsi qu'elle voit toute autre chose. Tandis que les sens ont besoin d'organes pour agir, et les organes ne font point de retour sur eux-mêmes, donc il n'y a point de réflexion dans les sens.

Il faut considérer cependant que la génération du Verbe tient de plus près à la connoissance réflexe, ce qui la fait regarder par plusieurs comme réflexe. Lorsqu'en effet, l'ame imbue d'une idée, forme son verbe en soi, elle ne le forme pas dans quelque partie d'elle-même qui n'ait pas l'idée qu'elle conçoit, comme si elle étendoit quelqu'une de ses puissances à ce qui n'est pas formé par la première image pour y former le premier verbe, et qu'il soit formé par le verbe formé en elles. Car si elle les appliquoit directement, le verbe seroit formé par un acte direct, mais il le seroit par la première idée qu'elle a conçue, parce que quand elle est conçue, elle engendre le verbe en elle, et non dans une de ses facultés qui n'a rien conçu ; d'où cette connoissance est semblable à quelque chose de réflexe.

Mais il faut savoir que comme la réflexion se fait en revenant sur le même objet, il n'y a point ici retour sur l'idée ni sur l'intellect formé par l'idée, parce qu'on ne sait pas quand le verbe est formé, et alors la formation du verbe n'est pas réflexe. Car le verbe n'est pas produit par un acte de l'intellect pas plus que son image, et l'image de son idée, parce que l'intellect est formé comme si le verbe étoit son expression et l'image de l'idée. Car son image est produite parce qu'il y est représenté. Cependant le verbe représente l'idée et les rapports qui font qu'il en rend l'image. Or, l'image d'une chose est formée sur son objet et faite comme sur son modèle. Et il n'est pas nécessaire que celui qui la produit considère d'abord son objet et qu'il

---

sed non quod intelligat. Intelligit enim se sicut alia, secundum Philosophum : hoc autem est per speciem, quia alia sic intelliguntur. Sensus autem indiget organo ad hoc, ut agat, organum autem non redit supra se : unde non est reflexio in sensu.

Considerandum tamen est, quod generatio Verbi videtur propinquissima cognitioni reflexæ, unde multi putaverunt eam reflexam. Cum enim anima informata specie format verbum in se, non format ipsum in aliquo sui non informata specie, quasi aliquid sui extendat à se non informatum specie prima, ut in eo verbum primum formetur, et ipsum esset informatum verbo in eo formato. Si enim videretur extendi quasi in rectum, et sic per actum rectum formaretur verbum, sed in se specie prima formata, eo quod formata est, actu gignitur verbum, et non in aliquo sui nudo : unde vero hæc cognitio simillima reflexæ.

Sed sciendum est, quod cum reflexio fiat redeundo super idem, hic autem non fit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur gignitio verbi non est reflexa. Non enim generatur verbum ipsum per actum intellectus, nec ejus similitudo, nec etiam similitudo illius speciei, quia intellectus informatur quasi verbum esset ejus expressivum, sed similitudo rei. Illius enim similitudo generatur, quod in sua similitudine cognoscitur. Est tamen ipsum verbum similitudo illius speciei tanquam ejus quo factum est sibi simillimum. Similitudo vero rei est, ut ad quod formatur, et tanquam ad ejus exemplar. Nec propter hoc oportet ipsum formantem prius rem intueri, et post ad eam verbum seu imaginem ipsam in se

forme ensuite son verbe ou son image en lui-même, car l'idée que l'on a en soi tient lieu de modèle et d'exemplaire.

En effet un peintre, en considérant son modèle, ne fait autre chose qu'en saisir les traits, et cette idée que l'intellect se forme lui vient non de l'objet qu'il n'a pas regardé, mais bien les sens. Et parce qu'elle est l'image de l'objet, elle est le principe de cette génération, aussi il peut se faire qu'il y ait dans l'intellect une génération parfaite, parce que l'intellect ne produit rien de son fond. On passe donc directement de l'image au verbe, puisqu'on ne voit pas son sujet, mais la chose dont il est la ressemblance. C'est pourquoi le verbe de celui qui conçoit une idée est uni au principe conçu, lequel avec l'image en fait une seule et même chose, bien que le sujet ne soit pas formé de plusieurs accidents de la même espèce, parce qu'il est impossible que la même surface d'un tableau reçoive deux couleurs blanches : cela est impossible toutes les fois que les deux accidents tiennent à la raison d'être de quelque chose. Or, le verbe consiste à donner l'idée d'une chose, comme la lumière consiste à nous faire voir les objets, comme l'espèce d'une couleur à la vue du corps, et ce seroit bien mieux encore si la lumière naissoit de la couleur elle-même, comme ici le verbe naît de l'idée. Car les choses extérieures ne peuvent pas représenter les choses spirituelles, et c'est pourquoi, bien que tous deux soient un accident, c'est-à-dire l'idée et le verbe produit par l'idée, parce que tous deux sont dans l'ame comme dans un sujet, le verbe représente mieux la substance de la chose que l'idée elle-même.

En effet, comme l'intellect tend à atteindre la nature de l'objet, il y a dans l'idée énoncée une puissance de représentation intellectuelle de la nature de la substance, qui forme directement cet objet dans l'intellect, comme la vertu de la forme du feu est renfermée dans la

---

formare, quia habere speciem rei apud se, est sibi loco aspectus exemplaris. Artifices namque intuentes sua exemplaria, nihil aliud acquirunt, nisi ipsas species exemplarium; hæc autem species quam habet intellectus, advenit sibi à re quam ipse non est intuitus, sed sensus. Et quia est rei similitudo, est principium generationis hujus : unde in intellectu potest esse generatio perfectum, cum nihil ejus generetur. Directe igitur a specie ipsa itur in ipsum verbum, cum non percipitur ejus subjectum, sed res cujus est illa similitudo. Huic etiam similitudini tanto intimius est verbum, quanto perfectius genitum est. Ideo verbum intelligentis intimum est principio intellecto, ex quo et specie fit unum, nec tamen informatur subjectum simul diversis accidentibus ejusdem speciei, quia impossibile est eamdem superficiem simul dualibus albedinibus informari : hoc enim est impossibile, quando utrumque accidens est in ratione ejus, quo aliquid fieri habet. Verbum autem est in quo aliquid intelligitur, sicut lux est in qua perficitur cognitio, sicut species coloris in visu exteriori, et forte similius si lux ex specie coloris generaretur, sicut ibi fit verbum ex specie. Exteriora enim deficiunt à repræsentatione interiorum, et propter hoc licet utrumque sit accidens, species scilicet et verbum ex specie genitum, quia utrumque est in anima, ut in subjecto, verbum tamen magis transit in similitudinem substantiæ quam species ipsa.

Quia enim intellectus nititur in quidditatem rei venire, ideo in specie prædicta est virtus quidditatis substantiæ spiritualiter, per quam quidditas spiritualiter recte formatur, sicut in calore est virtus

chaleur qui conduit à produire dans l'esprit la forme substantielle du feu, ce que l'accident ne feroit pas par lui-même. D'où il suit que le verbe qui est le dernier terme capable d'être produit intérieurement par l'idée, réussit mieux à peindre l'objet, que l'idée seule de l'objet. Parce qu'en effet ce qui est du domaine de l'intelligence est conçu par cela même que l'intellect se produit par son idée, il est de sa nature de se former avant de concevoir, quoique non antérieur par l'origine, il semble donc que le verbe qui suit l'idée de l'objet, suit également l'intelligence de l'objet.

Il n'en seroit point ainsi si l'intellect découvroit l'objet par son image, comme existant en soi, comme l'œil aperçoit une couleur hors de lui-même, et alors il produiroit le verbe en lui, dès qu'il auroit l'idée de l'objet. Mais parce que l'intellect recevant l'idée par l'objet à l'aide des sens, ne le voit pas par l'objet même tel qu'il est dans sa nature, mais tel que le représente l'intellect, parce qu'il forme en lui-même l'objet qu'il conçoit ; mais l'objet est naturellement antérieur en action potentielle à l'égard de l'objet ; aussi le verbe qui est dans l'intellect est antérieur dans l'intellect au terme qui l'exprime ; car autre chose est ce qui reçoit une idée, autre chose est le terme de l'action de l'intellect, c'est-à-dire l'image de l'objet formée par l'intellect.

On peut concevoir, par tout ce que nous avons dit, comment l'un est antérieur à l'autre. Car l'intellect pénétré d'une idée existe naturellement avant la formation du verbe ; voilà comment l'idée, dans le fond des choses, est antérieur au verbe, et comment le verbe est le terme de l'action de l'intellect. Mais comme l'objet n'est exprimé que par le verbe, comme nous l'avons dit, le verbe est antérieur à toute action dont il est le terme ; aussi le terme existe-t-il avant l'idée, et il

---

formæ ignis, per quam attingitur in generatione ad formam substantialem ignis quod accidens per se non attingeret : unde verbum quod est ultimum quod potest fieri intra per speciem, magis accidit ad ipsam rem repræsentandam, quam nuda species rei. Quia igitur res intelligibilis eo ipso intelligitur quo intellectus formatur sua specie actu, prius natura est informari quam intelligere, sed non tempore, ideo videtur verbum quod sequitur speciem rei, similiter sequi intelligere ejus. Hoc autem non esset, si per speciem rei tenderet intellectus in ipsam rem, ut in se, sicut visus videt colorem extra se existentem, et tunc formaret verbum in se re prius intellecta. Sed quia intellectus accipiens speciem à re per sensus, non ducitur per ipsam in rem ut est in sui natura, sed in se est, quia ipse facit in se objectum quod est in eo intellectum, objectum autem naturaliter prius est actione potentiæ circa objectum, ideo verbum quod est intra ipsum intellectum, prius est ipso intelligere ad ipsum terminato. Aliud enim est hoc à quo accipitur species, scilicet res ipsa, et aliud ad quod terminatur actio intellectus, scilicet similitudo rei formata ab intellectu. Ex dictis manifestum est, quomodo attenditur prioritas unius eorum ad alterum. Prius enim natura est intellectus informatus specie, quæ est primum sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum : et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia objectum non habetur nisi in verbo, ut dictum est : objectum autem prius est quam quælibet actio ad eum terminata, ideo verbum prius est quam intelligere, et hoc totum ideo contingit, quia non terminatur actio intellectus ad rem extra, à qua acquirit speciem

en est ainsi, parce que l'action de l'intellect n'a pas pour terme un objet extérieur qui lui imprime une idée telle qu'elle est en soi. Car si l'idée pouvoit imprimer dans l'intellect un objet tel qu'il est en soi, comme l'idée d'une couleur y imprime cette couleur, l'idée précéderoit le verbe de toute manière. D'où l'on voit que le verbe ne suit pas l'intellect immediatement après la raison de l'intellect.

Le verbe pourroit bien aussi précéder simplement l'action de l'intellect qui est l'idée, mais le verbe suit immédiatement l'action de l'intellect, dans l'idée de laquelle naît le verbe, comme un acte produit par un acte et non comme un acte dérivant d'un principe potentiel. Aussi le verbe est-il postérieur à l'action de l'idée du côté de l'intellect, et suit-il l'idée non en elle-même mais dans son origine, comme nous l'avons dit : que si l'intellect recevoit l'idée du verbe, avant de comprendre le verbe et l'objet du verbe, il lui seroit impossible de se faire comprendre ou de former le verbe par son principe, comme il est impossible à l'intellect de produire un objet extérieur, duquel il tire son idée.

Il est facile de voir, d'après tout ceci, pourquoi l'intellect ne s'exprime pas, quand il forme son verbe d'après l'idée, car l'ame est comme transformée dans l'objet par l'idée qui lui imprime toutes ses opérations; et lorsque l'intellect a reçu ses impressions, il produit le verbe par lequel il rend l'idée dont il est pénétré, mais non pas lui-même.

Mais lorsqu'il cherche à se comprendre, n'étant comme tout le reste, saisissable que par l'image d'autre chose, parce qu'il n'a pas besoin d'image pour comprendre, le pouvant par ses propres facultés, il ne possède pas par lui-même la faculté de comprendre l'idée qui forme son verbe à lui, il reçoit de lui-même l'idée claire, non de lui mais de l'objet qui lui donne nécessairement la faculté de comprendre, ainsi que nous l'avons dit. Lors donc qu'il est formé par cette

---

ut in se est. Si enim species nata esset ducere intellectum ad rem ut in se est, ut species coloris ducit in colorem, omnibus modis præcederet intelligere verbum, unde manifestum est, quod verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus. Sic enim simpliciter præcederet verbum actum intellectus, qui est intelligere, sed verbum sequitur immediate intellectum in actu per speciem, a qua procedit verbum ut actus ex actu, et non ut actus ex potentia: unde verbum posterius est actu intelligendi à parte intellectus, et sic verbum sequitur ad intelligere non in se, sed in sua radice, ut dictum est. Si vero intellectus a verbo acciperet speciem priusquam intelligeret ipsum verbum et rem in verbo, impossibile foret per illud intelligere, vel verbum formare per ejus principium, sicut impossibile est intellectum facere rem extra, à qua speciem trahit.

Ex dictis facile est scire, quare intellectus non dicit se, quando format verbum secundum rem. Anima enim quasi transformata est in rem per speciem, qua agit quidquid agit : unde cum ea informatus est actu, verbum producit, in quo rem illam dicit cujus speciem habet, et non se. Cum vero nititur se apprehendere, quia non est cognoscibilis, nisi sicut alia per speciem aliorum, quia non indiget specie ut intelligat, hoc enim potest de se, non habet in se ut intelligens est speciem qua formetur verbum sui, sed accipit à se intelligibilem speciem non sui, sed rei, qua

idée, il se comprend aussitôt et ceci par réflexion; parce que cette idée étant reçue plutôt par l'objet que conçue par lui-même est compréhensible, et il n'est pas nécessaire que le verbe soit formé avant l'idée, mais dès qu'il l'a, il forme son verbe. Aussi l'idée doit avoir l'antériorité non de temps mais de nature, puisqu'il se comprend lui-même. Et bien qu'il se comprenne, il ne forme pas tout l'objet, mais seulement quelque chose qui tient à l'objet. Car, en se comprenant, il s'identifie à lui-même et cela est son verbe. En effet l'idée qu'il a de lui-même ne diffère pas du terme qui l'exprime, mais ces deux choses ne font qu'un. Et parce que cette idée est l'image d'un objet et qu'elle n'est pas sortie de son essence pure, le verbe formé dans l'ame par l'idée d'un objet n'est pas simplement le verbe de l'ame, mais bien de l'objet, comme nous l'avons dit. Mais si l'idée se comprenoit en dehors de toute autre chose et qu'elle en engendrât d'autres semblables à elle, elle seroit un verbe pur, exempt de tout mélange étranger.

Tel est le Verbe de Dieu qui est le même en nature, dans le Père, exprimant le Verbe lui-même. Cependant le verbe de l'ame s'exprimant de cette manière ne seroit qu'un accident, et par conséquent d'une autre nature que l'ame, puisque l'accident seroit produit par elle et d'elle-même, ne pouvant créer elle-même sa substance. Mais Dieu n'ayant aucune différence dans sa nature, son Verbe est la vertu de Dieu et sa substance réelle et véritable.

Et Dieu, voyant tout d'un seul regard, exprime tout dans une seule parole, tandis qu'il nous faut plusieurs paroles, à cause de l'impuissance de notre intellect à saisir les choses et leurs rapports entre elles, comme le mot d'une conclusion déduite des prémisses. Quelquefois il n'en faut pas plusieurs, comme dans les choses qui n'ont pas de liaison entre elles, comme des mots pierre et bois qui

---

necessario informatur ut intelligatur, ut dictum est. Cum igitur illa specie informatur, statim se intelligit, et hoc est per reflexionem, quia hæc species prius accepta à re quam à se informata, est intelligibilis, nec oportet prius formare verbum quam intelligere, sed cum intellexerit, format verbum sui; et ideo intelligere non tempore, sed natura præcedere necesse est, cum seipsum intelligit: non enim cum se intelligit, facit totum objectum, sed aliquid circa ipsum. Induit enim se et hoc est verbum sui, cum se intelligit: non enim est aliud à quo accipitur species ab eo ad quod terminatur, sed idem. Sed quia ista est species rei, et non genita de essentia nuda, formatum verbum de anima per speciem rei non est purum verbum animæ, sed rei dictæ. Si vero nudatam ab omni re se apprehenderet et similia sui in se gigneret, hoc ejus verbum esset purum, nihil extraneum habens admixtum.

Tale est verbum Dei, quod idem est in natura cum Patre dicente ipsum Verbum. Verbum tamen animæ tali modo se dicentis foret accidens, et pro tanto diversæ naturæ foret ab anima, cum accidens sui foret, et à se et de se factum : ipsa enim substantiam facere non potest. Deus autem nihil diversitatis in sua natura habet, ideo Verbum suum Deus virtus et substantia vera est. Deus autem, quia omnia unico intuitu videt, uno verbo omnia dicit, nos vero multa verba habemus propter impotentiam intellectus nostri intelligendo, et horum quædam oriuntur ex aliis, sicut verbum conclusionis ex principiis : quædam vero non, sicut in rebus quæ non habent connexionem ad invicem, ut patet de lapide et ligno, quædam statim offe-

s'offrent tout de suite à l'idée, d'autres après un examen plus difficile, d'autres enfin où il faut un discernement extraordinaire. C'est pourquoi nos paroles rendent plus ou moins l'idée, d'autres se présentent plus facilement, et d'autres plus péniblement ; comme on est quelquefois plus facile et moins long, d'autres fois plus laborieux et moins court à tirer ses conclusions des prémisses. Ceci doit suffire touchant le verbe.

Fin du quatorzième Opuscule de saint Thomas sur la nature et l'origine du verbe de l'intellect.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges

OPUSCULE XV.

INSIGNE TRAITÉ DU MÊME DOCTEUR SUR LES SUBSTANCES SÉPARÉES, OU DE LA NATURE DES ANGES, A SON FRÈRE BIEN-AIMÉ RÉGINALD, RELIGIEUX DU MÊME ORDRE.

Puisque nous ne pouvons pas assister aux saintes solennités de la fête des Anges, nous ne devons pas laisser passer ce temps sans rien faire, mais employer à écrire le temps que nous ne pouvons donner au chant de l'office divin. Ayant donc l'intention de faire connoître l'excellence des saints anges, il faut d'abord commencer par exposer les idées que l'antiquité en avoit, afin d'accepter celles qui s'accor-

runtur intelligenti, quædam enim cum majori, quædam cum diviniori discursu. Ideo verba nostra quædam plus, quædam minus habent de cognitione, et quædam citius et quædam tardius formantur, sicut scire quarumdam conclusionum tardius et difficilius, quarumdam vero facilius et citius acquiritur, et hæc de verbo dicta sufficiant.

Explicit Opusculum decimum quartum D. Thomæ, de natura et origine verbi intellectus.

OPUSCULUM XV.

EJUSDEM DOCTORIS TRACTATUS INSIGNIS DE SUBSTANTIIS SEPARATIS, SEU DE ANGELORUM NATURA, AD FRATREM REGINALDUM SOCIUM SUUM CHARISSIMUM.

Quia sacris Angelorum solemniis interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum, sed quod psallendi officio subtrahitur scribendi studio compensetur. Intendentes igitur sanctorum Angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quæ de Angelis antiquitus humana conjectura æstimavit, ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus, quæ

deroient avec la foi, et de rejeter celles qui seroient opposées avec la doctrine catholique.

CHAPITRE PREMIER.

Des opinions des anciens philosophes.

Les premiers de ceux qui discoururent, en philosophant, sur la nature des choses, crurent qu'il n'y avoit que des corps, supposant tantôt qu'il y avoit plusieurs éléments corporels, tantôt qu'il n'y en avoit qu'un. Parmi ceux qui prétendoient qu'il n'y en avoit qu'un, Thales de Milet soutenoit que c'étoit l'eau, Diogene l'air, Eposius le feu, et Héraclite la vapeur. Et, quoique multiples ou bornés, on admettoit quatre éléments, comme Empédocle, et avec eux deux moteurs, l'attraction et la répulsion. Ou bien on en admettoit d'infinis, comme Démocrite et Anaxagore, qui admettoient tous deux les molécules élémentaires comme les principes de toutes choses, avec cette différence pourtant que Démocrite les supposoit toutes de même espèce, ne différant que par la forme, l'ordre et la position. Anaxagore pensoit que les molécules infinies étoient les premiers principes des êtres qui sont composés de molécules semblables. Et parce qu'ils croyoient tous que le premier principe des créatures étoit divin, selon que chacun donnoit à l'un de ces corps le titre de ce premier principe, ils pensoient qu'il falloit le regarder comme un dieu. Nous avons dit cela, parce qu'aucun de ces philosophes et de leurs successeurs ne crurent qu'il y avoit des substances incorporelles, que nous appelons anges. Mais adoptant le système d'Epicure et de Démocrite, ils supposoient des dieux corporels, à forme humaine, qu'ils représentoient comme plongés dans un éternel repos, ne s'occupant de rien, faisant consister leur bonheur dans la jouissance d'une volupté perpétuelle.

---

vero doctrinæ repugnant catholicæ, refutemus.

CAPUT PRIMUM.

De opinionibus antiquorum philosophorum.

Primi quidem igitur philosophantium de rerum natura sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa aut plura, aut unum: et si unum, aut aquam, ut Thales Milesius, aut aerem, ut Diogenes, aut ignem, ut Eposius, aut vaporem, ut Heraclitus. Et si plura, aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem: aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras, quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia: sed quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem solum figura, et ordine, et positione. Anaxagoras autem diversarum rerum quae sunt similium partium infinitas partes minimas prima rerum principia existimavit. Et quia omnibus insitum fuit animo ut illud divinum existimarent quod esset primum rerum principium, prout quisque alicui eorum corporum authoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebant, quæ quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullæ substantias incorporeas esse videbantur, quas angelos nominamus. Sed Epicurei ex Democriti doctrina originem sumentes, Deos quosdam ponebant corporeos quidem utpote humana figura figuratos, quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetua voluptatibus fruentes possent esse beati, unde hæc opinio in tantum invaluit ut usque

Et cette opinion prit tellement faveur, qu'elle pénétra jusque chez les Juifs, adorateurs du vrai Dieu, parmi lesquels les Saducéens soutenoient qu'il n'y avoit ni anges, ni esprits. Les anciens philosophes combattirent cette opinion de trois manières. Premièrement Anaxagore qui, malgré qu'il soutînt, avec les autres naturalistes, que les principes naturels des corps étoient matériels, admit cependant le premier de tous les autres philosophes un principe immatériel, c'est-à-dire une intelligence. Comme, en effet, tous les corps, par leur position, étoient mêlés ensemble, on ne pouvoit les distinguer entre eux, à moins d'un principe différentiel qui étoit entièrement séparé des autres, et qui n'avoit rien de commun avec la nature corporelle. Mais son opinion, quoiqu'elle approchât plus près de la vérité que celle des autres, qui n'admettoient qu'une nature corporelle, pèche de deux manières.

La première, comme on le voit par l'exposition qu'il en fait, en ce qu'il n'admit qu'un seul intellect séparé, qui avoit fait ce monde, en séparant ce qui étoit confondu. Mais comme nous attribuons à Dieu la création du monde, nous ne pouvons rien conclure, de son opinion, en faveur des substances immatérielles, que nous appelons les anges, qui sont au-dessous de Dieu et au-dessus des êtres matériels. La seconde, en ce qu'il n'exprime pas assez clairement la puissance et la dignité de l'intellect qu'il sépare de toutes les autres substances. En effet, comme il ne regardoit pas cet intellect qu'il mettoit à part de la création, comme le principe universel de tous les êtres, mais seulement comme un principe distingué, il n'admettoit pas que les corps, confondus ensemble, eussent une existence distincte de l'intellect séparé, mais qu'il y avoit seulement une différence entre eux. Ce qui fait que Platon

---

ad Judaeos Dei cultores pervenit, quorum Sadducaei dicebant non esse angelum neque spiritum. Hanc autem opinionem triplici via restiterunt antiqui philosophi. Primo namque Anaxagoras, etsi cum caeteris philosophis naturalibus naturalia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, id est intellectum. Cum enim secundum suam positionem omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium, quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune. Sed ejus opinio etsi in veritate alias processerit, qui solam corporalem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus.

Primo quidem, quia, ut ejus positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc mundum effecerat commixta distinguendo. Cum autem Deo attribuamus mundi institutionem, secundum hoc, et de substantiis incorporalibus, quas Angelos dicimus, quae sunt infra Deum, et supra naturas corporeas, ex ejus opinione nihil habere poterimus. Secundo, quia etiam circa intellectum, quem unum ponebat immixtum, in hoc videtur deficere, quod ejus virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Cum enim existimaret intellectum quem posuit separatum, non ut universale essendi principium, sed solum principium distinctivum, non ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum quod ab eo distinctionem sortirentur : unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem priorum naturalium evacuandum.

Platon a parfaitement réfuté l'opinion des premiers naturalistes.

Car comme ils admettoient tous qu'on ne pouvoit acquérir une connoissance certaine de la vérité des choses, tant à cause de la variabilité des corps, qu'à cause de l'insuffisance de nos sens qui nous font connoître les corps, il admit des natures séparées de la matière des êtres périssables, dans lesquelles la vérité étoit immuable, et par le moyen desquelles notre ame, en s'y attachant, connoissoit la vérité.

Ainsi, d'après cela, l'intellect, en connoissant la vérité, voit au-delà de la nature des corps matériels; et c'est ce qui lui a fait penser qu'il y avoit des substances séparées des corps. Or notre intellect emploie une double abstraction pour arriver à la connoissance de la vérité. Une d'après laquelle elle connoît les nombres, les dimensions et les figures des mathématiques, sans l'intellect de la matière sensible. Car en se figurant un binôme, un trinôme, ou une ligne droite, une superficie, un triangle, ou un carré, il ne nous vient point à l'esprit quelque chose qui dépende du froid ou du chaud, ou toute autre chose qui tombe sous les sens.

L'autre abstraction se fait quand notre esprit, en apercevant une idée générale, sans faire attention à rien de particulier, par exemple, quand nous songeons aux hommes en général, sans penser à Socrate ou à Platon, ou à toute autre personne; et ainsi des autres suppositions qu'on peut faire. De là Platon distinguoit deux genres de choses séparées des êtres sensibles, savoir, les mathématiques et les universaux, qu'il appeloit images ou idées. Il y a cependant cette différence entre les deux, que, dans les mathématiques, nous pouvons voir plusieurs choses sous une seule figure, par exemple deux lignes égales, ou deux triangles équilatéraux et égaux entre eux, ce qui ne peut

---

Cum enim apud antiquos naturales poneretur ab omnibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum quibus corpora cognoscuntur, posuit naturas quasdam à materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa, et sic eis inhærendo anima nostra veritatem cognosceret.

Unde secundum hoc intellectus veritatem cognoscens aliquid seorsum apprehendit præter naturam sensibilium rerum, et sic existimavit esse aliqua à sensibilibus separata. Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines, et figuras mathematicas sine materiæ sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium, aut trinarium, aut lineam, et superficiem, aut triangulum, et quadratum simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid hujusmodi quod sensu percipi possit.

Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicujus particularis, puta, cum intelligimus homines nihil intelligentes de Socrate vel Platone, ut alio quocumque, et idem apparet in aliis: unde Plato duo genera rerum à sensibilibus abstracta ponebat, scilicet mathematica et universalia, quæ species seu ideas nominabat. Inter quæ tamen hæc differentia videbatur quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius specie, puta, duas lineas æquales, vel duos triangulos æquilateros et æquales, quod in speciebus omnino esse non potest, sed hoc in universali acceptus, secundum speciem est unius tamen. Sic igitur mathematica po-

pas être dans les images, mais pris généralement est le tout d'une chose dans l'idée. Ainsi les mathématiques mettoient un milieu entre les images, ou les idées et les choses sensibles, lesquelles ont ce rapport avec les objets matériels, que plusieurs sont renfermées dans la même idée. Et elles sont distinctes en ceci, aussi bien que les images de la matière sensible.

Il mettoit aussi un certain ordre dans les idées elles-mêmes, d'après lequel une idée étoit simplement dans l'intellect, et existoit antérieurement dans l'ordre des choses. Or, ce qui est premièrement dans l'intellect est un et bon, car il ne saisit rien qui ne soit un et bon, car l'unité et la bonté sont sœurs. Ce qui fait qu'il regardoit la première idée de l'unité, ce qu'il appeloit un en soi et bon en soi comme le premier principe des choses, et qu'il nommoit Dieu. Et, sous cette unité, il établissoit plusieurs ordres de principes et de conséquences (de créateurs et de créatures), dans les substances séparées de la matière, qu'il appeloit des dieux de second ordre, comme des unités secondaires à la première unité.

De plus, comme toutes les autres espèces participent de l'unité, de même il faut, pour que l'intellect comprenne, qu'il participe des espèces des êtres. De même, au-dessous du souverain Seigneur Dieu, qui est l'unité première, simple et principe, il y a d'autres espèces comme des unités secondaires et des dieux de second ordre; ainsi, sous les espèces de ces unités, il plaçoit les intelligences séparées, qui participent de ces différentes espèces, en tant qu'intelligentes de fait, parmi lesquelles chacune est d'autant plus élevée qu'elle est plus rapprochée du premier intellect, qui participe pleinement de tous les ordres; comme dans les dieux ou dans les unités, celui-là est d'autant plus élevé, qui participe plus parfaitement de la première unité.

---

nebat media inter species seu ideas et sensibilia, quæ quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub eadem specie continentur. Cum speciebus autem in hoc quod sunt à materia sensibili separata. In ipsis etiam speciebus ordinem quemdam ponebat, quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu, secundum hoc prius erat in ordine rerum: id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum, nihil enim intelligit, qui non intelligit unum et bonum, unum autem et bonum consequuntur se: unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat, et hunc summum Deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis à materia separatis, quos quidem omnes ordines secundos Deos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem.

Rursus, quia omnes aliæ species participant uno, ita etiam oportet, quod intellectus ad hoc quod intelligat, participet entium speciebus. Ideo sic sub summo Deo, qui est unitas prima, simplex et participata, sunt aliæ rerum species quasi unitates secundæ, et Dii secundi, ita sub ordine harum specierum seu unitatum ponebat ordinem intellectuum separatorum, qui participant supradictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu, inter quos tanto unusquisque est superior, quanto propinquior est primo intellectui, qui plenam habet participationem specierum, sicut et in Diis, seu unitatibus tanto unusquisque est superior, quanto perfectius participat unitatem primam.

Mais en enlevant l'intellect aux dieux, il ne vouloit pas dire qu'ils ne fussent point intelligents, mais qu'ils comprenoient superintellectuellement, et non comme participant des autres espèces, mais d'eux-mêmes, de telle façon cependant qu'aucun ne fût bon et un, indépendamment de toute participation de l'intellect et de la bonté première. Ensuite, comme nous savons que les ames sont intelligentes, elles ne le sont point, parce qu'elles sont ames, sans cela il s'ensuivroit que toute ame seroit intelligente, et seroit l'intellect par son essence. Il vouloit, enfin, que sous l'ordre des intelligences séparées, on plaçât l'ordre des ames, desquelles un certain nombre seulement, supérieures aux autres, sont douées d'intelligence; et d'autres, à un degré inférieur, en fussent privées.

Enfin parce que les corps semblent ne point se mouvoir à moins qu'ils soient unis à une ame, il attribuoit le mouvement des corps à leur union avec l'ame. Car les corps qui n'ont point d'ame ne reçoivent point le mouvement d'un autre principe moteur, d'où il prétendoit que les ames avoient la propriété de se mouvoir par elles-mêmes. Il soumettoit donc les corps aux ames, de manière cependant que le plus élevé des corps ou le premier ciel qui reçoit le mouvement du premier moteur, le reçoit d'une ame supérieure et ainsi de suite, jusqu'au dernier des corps célestes.

Les Platoniciens plaçoient au-dessous d'autres corps immortels, qui sont animés par des ames, tels que le firmament et l'éther. Ils soutenoient qu'il y en avoit de privés de corps terrestres, et qui étoient les corps des démons, d'autres réunis à des corps terrestres, ce qui s'entend des ames des hommes. Car ils soutenoient que ce corps humain, que nous voyons et que nous touchons, n'étoit pas uni im-

---

Separando autem intellectus à Diis, non excludebat quin Dii essent intelligentes, sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantes aliquas species, sed per se ipsos, ita tamen quod nullus eorum esset bonus et unum, nisi per participationem primi unius et boni. Rursus, quia animas quasdam intelligentes videmus, non autem hoc convenit animæ ex eo quod est anima, alioquin sequeretur quod omnis anima esset intelligens, et quod anima secundum totum id quod est, esset intellectus. Ponebat ulterius, quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum, quarum quædam superiores videlicet participant intellectuali virtute, infimæ vero ab hac virtute deficiunt.

Rursus, quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri, ponebat corporibus accidere in quantum participabant animam, nam illa corpora quæ ab animæ participatione deficiunt, non moventur ab alio : unde ponebat animabus proprium esse, quod seipsas moverent secundum seipsas. Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum, ita tamen quod supremum corporum scilicet primum cœlum, quod primo motu movetur, participat motum à suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum cœlestium corporum.

Sub his autem ponebant Platonici et alia immortalia corpora, quæ perpetuo animas participant, scilicet aerea vel æthera. Horum autem quædam ponebant à terrenis corporibus esse penitus absoluta, quæ dicebant esse corpora dæmonum : quædam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant hoc corpus terrenum hu-

médiatement à l'ame, mais que l'ame avoit habité un autre corps incorruptible et immortel, et comme elle est elle-même immortelle, elle étoit avec son corps immortel et invincible dans ce corps grossier, non comme la forme dans la matière, mais comme le pilote dans son vaisseau : et comme il y a des hommes bons et d'autres mauvais, il en est de même des démons. Mais ils prétendoient que les ames célestes et les intelligences séparées et tous les dieux étoient bons.

On voit donc, d'après cela, qu'ils mettoient entre Dieu et nous quatre ordre, c'est-à-dire les dieux de second ordre, les intelligences separées, les ames celestes et les démons bons et mauvais. Que s'ils disoient vrai, tous ces ordres intermediaires seroient ce que nous appelons les anges, car la sainte Écriture donne le nom d'ange aux démons. Il faut encore compter parmi les anges les ames des corps célestes, s'ils sont animés, comme le dit saint Augustin dans son Enchiridion.

CHAPITRE II.

Opinion d'Aristote et d'Avicenne sur le nombre des substances séparées.

Cette opinion est sans fondement : car il n'est pas nécessaire que ce que l'intellect comprend soit séparé en nature. D'où l'on ne doit point conclure que ce qui est universel doive avoir une existence séparée et en dehors de ce qui est particulier, pas plus que les nombres en dehors des signes sensibles, car ce qui est universel est de même nature que ce qui est particulier, les mathématiques sont une espèce de terme des corps sensibles. C'est pourquoi Aristote a trouvé un moyen plus clair et plus sûr pour parvenir à distinguer les substances séparées de la matière, à savoir celui du mouvement.

---

manum quod palpamus et videmus, immediate participare animam, sed esse aliud interius corpus animæ incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa incorruptibilis est, ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi : et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et dæmonum. Animas autem cœlestes, et intellectus separatos, et Deos omnes dicebant esse bonos.

Sic igitur patet, quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebat, scilicet Deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum cœlestium et dæmonum bonorum seu malorum. Quæ si vera essent, omnes hujusmodi medii ordines apud nos angelorum nomine censerentur; nam et dæmones in sacra Scriptura angeli nominantur, *Matth.*, XX. Ipsæ etiam animæ cœlestium corporum, si tamen sint animata, inter Angelos sunt connumerandæ, ut Augustinus diffinit in *Enchir.*

CAPUT II.

Opinio Aristotelis et Avicennæ de numero substantiarum separatarum.

Hujus autem positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim necesse est, ut ea quæ intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura : unde nec universalia oportet separata ponere, et subsistentia præter singularia. Neque etiam mathematica præter sensibilia, quia universalia sunt essentiæ ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quædam sensibilium corporum; et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus.

D'abord en l'appuyant par le raisonnement et par des faits ; c'est-à-dire que tout ce qui a mouvement le reçoit d'un autre ; et si l'on dit qu'une chose se meut d'elle-même, ce n'est pas dans le même sujet, mais dans quelques-unes de ses parties ; de telle façon qu'une partie imprime et l'autre reçoit le mouvement ; et comme ce n'est point étendre à l'infini le mouvement et l'action qui le donne, parce qu'en retranchant le premier moteur il s'ensuit que tout mouvement cesse ; il faut qu'on arrive à un premier moteur immobile qui soit mû par lui-même, comme nous l'avons dit, et à un premier anneau de la chaîne des êtres mobiles. Car ce qui existe en soi est toujours la cause de l'effet et lui est antérieur. Ensuite, comme le mouvement tend à se continuer indéfiniment, et parce qu'aucune force n'est capable d'imprimer un mouvement continuel, à moins qu'elle ne soit infinie et qu'aucune force en étendue n'est pas une force infinie, il conclut que la force du premier moteur ne peut être celle d'un corps, et que le premier moteur est incorporel et sans étendue. De même, comme dans les choses mobiles, il y a une tendance d'impulsion, comme ce qui se meut sur ce qui est immobile, et l'impulsion comme le moteur sur l'objet mis en mouvement, il finit par conclure que le premier moteur est immobile, comme une certaine situation supérieure, et que le premier moteur qui se meut lui-même, est le premier moteur par sa propre impulsion.

Mais il faut considérer ensuite que dans l'ordre des forces qui s'appètent, la première est celle de l'intellect. Car la force intellectuelle tend à ce qui est bon en soi et la force sensitive ne peut atteindre à désirer ce qui est bon en soi, mais seulement ce qui semble bon. Car le bien absolu n'est pas du domaine des sens, mais seulement de l'intellect : il reste donc que le premier mobile est intelligent et doué

Primo quidem constituens et ratione et exemplis. Omne, scilicet, quod movetur ab alio moveri, et si aliquid à se ipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes, ita scilicet quod una pars ejus sit movens et alia mota, et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente esset consequens etiam alia removeri, oportet deveniri ad aliquod primum movens immobile, et aliquod primum mobile, quod movetur à se ipso, modo quo dictum est : semper enim quod per seipsum est, est prius et causa ejus quod per aliud. Rursus, constituere intendit motus æternitatem, et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita fuerit, itemque, quod nulla virtus in magnitudine sit virtus infinita, ex quibus concludit, quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicujus, unde oportet primum motorem esse incorporeum et absque magnitudine. Item, cum in genere mobilium inveniatur appetibile, sicut movens non motum : appetens autem sicut movens motum, concludit ulterius, quod primum movens immobile est, sicut bonum quoddam appetibile, et quod primum movens se ipsum est primum mobile, quod movetur per appetitum ipsius.

Est autem considerandum ulterius, quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum ; nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum, appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum. Bonum enim simpliciter et absolute non cadit sub apprehensione sen-

d'une certaine tendance; et comme rien ne reçoit le mouvement que les corps, on peut conclure que le premier mobile est un corps doué d'une ame intelligente. Ce n'est pas seulement le premier mobile, lequel est le premier ciel qui se meut d'un mouvement éternel, mais tous les orbes inférieurs des corps célestes. Donc, chacun des corps célestes est animé de son ame propre et a sa tendance séparée qui est la fin particulière de son mouvement.

De même qu'il y a plusieurs substances séparées qui ne sont unies à aucun corps, beaucoup de substances intellectuelles sont unies aux corps célestes. Or, Aristote s'efforce d'en connoître le nombre, d'après celui du mouvement des corps célestes. L'un de ses disciples, Avicenne, en fixe le nombre, non point d'après celui du mouvement, mais d'après celui des planètes et des autres corps supérieurs, c'est-à-dire du ciel étoilé et de l'orbe sans étoiles. Car plusieurs mouvements semblent faits pour régler celui d'une seule étoile; et de même que tous les autres corps célestes sont contenus dans un premier ciel qui communique le mouvement à tout le reste, ainsi toutes les autres substances séparées dépendent de la première substance séparée qui est un seul Dieu, et ainsi toutes les ames des cieux, de l'ame du premier ciel. Aristote place sous l'influence des corps célestes les seuls corps des animaux et des plantes. Car il n'admet pas qu'un simple corps élémentaire puisse être animé, parce qu'un corps simple ne peut être un organe propre au toucher, qui est un sens indispensable à chaque animal : aussi n'admet-il pas qu'aucun corps animé puisse être un intermédiaire entre nous et les corps célestes.

Ainsi, d'après Aristote, il n'y a entre nous et Dieu que deux ordres

sus, sed solius intellectus : unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali, ex quo potest concludi, quod primum mobile, sit appetens et intelligens, et cum nihil moveatur nisi corpus : potest concludi quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali. Non autem solum primum mobile, quod est primum cœlum, movetur motu æterno, sed etiam omnes inferiores orbes cœlestium corporum : unde et unumquodque cœlestium corporum animatum est propria anima, et unumquodque habet suum appetibile separatum, quod est proprius finis sui motus. Sic igitur sunt multæ substantiæ separatæ nullis penitus unitæ corporibus. Sunt autem et multæ intellectuales substantiæ cœlestibus corporibus unitæ. Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum cœlestium corporum. Quid autem de ejus sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat, non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum et aliorum superiorum corporum, scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis. Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellæ, et sicut omnia alia corpora cœlestia sub uno primo cœlo continentur, cujus motu omnia alia revolvuntur, ita etiam sub prima substantia separata, quæ est unus Deus, omnes aliæ substantiæ separatæ ordinantur, et sic sub anima primi cœli omnes cœlorum animæ. Sub corporibus autem cœlestibus secundum Aristotelem ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus, qui sensus est de necessitate cujuslibet animalis, et sic inter nos et corpora cœlestia nullum intermedium corpus animatum ponebat.

Sic igitur secundum Aristotelis positionem, inter nos et summum Deum non

de substances intellectuelles, c'est-à-dire des substances separées qui sont la fin des mouvements des corps célestes, et les ames des mondes qui les meuvent par leurs tendances et leurs besoins. Cette opinion d'Aristote paroît plus certaine parce qu'elle ne s'écarte pas beaucoup de ce que nous connoissons, mais d'après le raisonnement elle paroît moins prouvée que celle de Platon. Premièrement parce que nous voyons beaucoup de choses dont on ne peut rendre raison dans l'opinion d'Aristote. Car on voit dans ceux qui sont possédés du démon et dans les opérations des magiciens des choses qui ne peuvent se faire que par l'intervention d'une chose spirituelle.

C'est pourquoi quelques disciples d'Aristote, comme on le voit dans une lettre de Porphyre à l'Egyptien Crémophonte, ont essayé d'attribuer ces effets à la vertu des corps célestes, comme les opérations des magiciens qui produisent des effets étonnants et merveilleux, sont faites sous certaines constellations et qu'on attribue à l'influence des étoiles. De même de ce que prédisent les devins sur les événements à venir, à l'accomplissement desquels les corps célestes disposent la nature. Et il y a telles œuvres claires et évidentes qui ne peuvent être le fait d'une cause corporelle, comme par exemple, ce que disent les devins des sciences qu'ils ne connoissent point, étant des gens grossiers et ignorants, qui sont à peine sortis de leur village, et qui parlent parfaitement les langues étrangères. On dit aussi que les magiciens évoquent des fantômes qui marchent et qui répondent aux questions qu'on leur fait, ce que l'on ne pourroit produire par aucune cause corporelle.

Or qui pourroit, d'après les Platoniciens, attribuer la cause de tels faits à d'autres qu'aux démons? 2° Parce qu'il paroît inconvenant de

---

ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum, scilicet substantiæ separatæ, quæ sunt fines motuum cœlestium corporum, et animæ orbium, quæ sunt moventes per appetitum et desiderium. Hæc autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quæ sunt manifesta secundum sensum, tamen minus sufficiens videtur, quam Platonis positio. Primo quidem quia multa secundum sensus apparent, quorum ratio reddi non potest secundum ea quæ ab Aristotele traduntur. Apparent enim in hominibus, qui a dæmonibus opprimuntur et in magorum operibus aliqua fieri non posse, nisi per aliquam intellectualem substantiam.

Tentaverunt igitur quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in epistola Porphyrii ad Cremophontem Ægyptium, horum causas reducere in virtutem cœlestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum operum opera effectus quosdam insolitos et mirabiles assequantur quos ex stellarum impressionibus esse dicunt. Sicut quod arreptitii interdum aliqua futura pronuntiant, ad quorum eventum fit quædam dispositio in natura per cœlestia corpora. Sed manifeste sunt in talibus quædam opera, quæ nullo modo possunt in causam corporalem reduci, sicut quod arreptitii interdum de scientiis loquuntur quas ignorant, litteraliter loquuntur, cum sint simplices idiotæ, et qui vix villam unde nati sunt, exierunt, alienæ gentis vulgare polite loquuntur. Dicuntur etiam in magorum operibus quædam imagines fieri responsa dantes et se moventes, quæ nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possent.

Hujusmodi autem effectuum causam plane quis poterit secundum Platonicos as-

circonscrire le nombre des substances spirituelles à celui des substances corporelles. Car les Etres supérieurs ne sont pas faits pour ceux qui leur sont inférieurs, au contraire. Et ce pourquoi une chose est faite est plus noble que la chose elle-même. On ne peut pas prendre pour raison de la fin d'une chose ce qui est ordonné pour cette fin, mais bien à l'opposé. Aussi on ne peut faire dépendre la grandeur et la puissance supérieure des êtres de ceux qui leur sont inférieurs, ce qui est manifeste dans l'ordre des êtres matériels. L'étendue et le nombre des corps célestes ne peut dépendre des corps élémentaires qui, en comparaison, ne sont presque rien. Or, les substances spirituelles sont plus au-dessus des corporelles que les corps célestes ne sont au-dessus des corps élémentaires. Aussi le nombre, la puissance et la disposition des substances spirituelles ne peut être assujetti au nombre des mouvements et des corps célestes. Et pour mieux le démontrer, suivons les preuves d'Aristote.

Il prétend, en effet, qu'il n'y a point de mouvement dans le ciel, qui ne dépende du cours de quelqu'étoile, ce qui est assez probable. Car tous les êtres de l'univers semblent être faits pour les astres qui sont les plus nobles parmi les corps célestes et dont l'influence paroît plus évidente. Il prétend, de plus, que toutes les substances supérieures impassibles et immatérielles sont des fins des autres, puisqu'elles sont très-bonnes en elles-mêmes, et ceci paroît très-raisonnable. Car le bien a une raison finale, d'où il suit que ceux des êtres qui sont très-bons en eux-mêmes, sont la fin des autres. Mais sa conclusion, qui est que ce nombre de substances immatérielles, qui est celui des mouvements célestes, n'est pas rigoureuse. Car il y a une fin

---

signare, nisi dicantur hæc per dæmones procurari? Secundo, quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari. Non enim ea quæ sunt superiora in entibus, sunt propter ea quæ sunt inferiora, sed potius e contrario. Id enim propter quod aliquid est, nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quæ sunt ad finem, sed potius e contrario, unde magnitudinem et virtutem superiorem rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione, quod manifeste apparet in rerum corporalium ordine. Non enim potest cœlestium corporum magnitudo, et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quæ quasi nihil sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiæ substantias corporales, quam corpora cœlestia excedant elementorum corpora: unde numerus, et virtus, et dispositio immaterialium substantiarum ex numero cœlestium motuum sufficienter apprehendi non potest. Et ut hoc specialius manifestetur, ipsum processum probationis Aristotelis assumamus.

Assumit enim quod nullus motus esse potest in cœlo, nisi ordinatus ad alicujus stellæ delationem, quod satis probabilitatem habet. Omnes enim substantiæ orbium esse viderentur propter astra, quæ sunt nobiliora inter cœlestia corpora, et manifestiorem effectum habentia. Ulterius autem assumit, quod omnes substantiæ superiores impassibiles et immateriales sunt fines, cum sint secundum se optima, et hoc quidem rationabiliter dicitur. Nam bonum habet rationem finis, unde illa quæ sunt per se optima in entibus, sunt fines aliorum. Sed quod concludit, hunc esse numerum immaterialium substantiarum, qui est cœlestium motuum, non sequitur ex necessitate. Est enim finis proximus et re-

prochaine et éloignée. Or il n'est pas nécessaire que la fin prochaine du ciel supérieur soit la suprême substance immatérielle, qui est le souverain Seigneur Dieu; mais il est plus probable qu'il y a entre la première substance immatérielle et un corps céleste, plusieurs ordres de substances immatérielles, dont l'inférieure dépend de la supérieure comme de sa fin, et le corps céleste des dernières, comme de sa fin prochaine. Car il faut que chaque chose soit faite de quelque façon que ce soit, pour la fin prochaine. D'où il suit qu'il n'est pas probable qu'à cause de l'extrême différence qui existe entre la première substance immatérielle et la substance corporelle quelle qu'elle soit, une substance corporelle soit faite pour la substance suprême comme pour sa fin prochaine.

C'est pourquoi Avicenne a soutenu que la cause première n'étoit pas la fin prochaine d'aucun des mouvements célestes, mais bien une intelligence première. On peut en dire autant des mouvements inférieurs des corps célestes. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les substances immatérielles soient plus nombreuses que les mouvements célestes. Et Aristote, pressentant ceci, ne dit pas que ce soit certain, mais le donne comme très-probable. Car, avant d'en donner la raison, après avoir fait l'énumération des mouvements célestes, il dit pourquoi il est raisonnable d'admettre tant de substances et de principes immobiles et sensibles. Il faut, en effet, laisser à de plus habiles à endormir la raison, il ne se croyoit pas en effet capable de tirer rien de concluant de toutes ces hypothèses.

On peut aussi répéter l'opinion d'Aristote, qui admet des subtances immatérielles, parce qu'il s'appuie sur l'éternité du mouvement, qui est contraire à la foi. Mais si l'on porte une attention sérieuse aux

---

motus. Non est autem necessarium quod proximus finis supremi cœli sit suprema substantia immaterialis, quæ est summus Deus, sed magis probabile est, ut inter primam immaterialem substantiam et corpus cœleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infima earum ordinetur corpus cœleste sicut ad finem proximum. Oportet enim unamquamque rem esse comproportionatam quodammodo suo proximo fini: unde propter distantiam maximam primæ immaterialis substantiæ ad substantiam corpoream quamcumque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad supremam substantiam sicut ad proximum finem.

Unde etiam Avicenna posuit causam primam non esse immediatum finem alicujus cœlestium motuum, sed quamdam intelligentiam primam, et idem etiam potest dici de inferioribus motibus cœlestium corporum, et ideo non est necessarium quod non sint plures immateriales substantiæ, quam sit numerus cœlestium motuum. Et hoc præsentiens Aristoteles non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic enim dicit, antequam prædictam rationem assignet enumeratis cœlestibus motibus, quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere. Necessarium enim dimittatur fortioribus dicere, non enim reputabat se sufficientem ad hoc, quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet.

Potest etiam alicui videri prædictum processum Aristotelis ad substantias immateriales ponendas inconvenientem esse, eo quod procedit ex sempiternitate motus, quæ fidei veritati repugnat. Sed si quis di-

preuves sur lesquelles il s'appuie, son système demeure tout entier, même en niant l'éternité du mouvement. Car, comme on conclut de l'éternité du mouvement à la puissance infinie d'un moteur, on peut en dire autant de l'uniformité du mouvement. Car le moteur qui ne peut pas toujours agir, doit nécessairement imprimer un mouvement tantôt plus lent, tantôt plus pressé, selon la diminution de ses forces dans l'action. Or il y a dans les mouvements célestes une parfaite uniformité. D'où on est obligé de conclure que le premier moteur a la faculté innée d'un premier mouvement, qui doit continuer sans cesse, et ainsi de suite.

CHAPITRE III.

Rapports entre l'opinion de Platon et celle d'Aristote.

Après ce préambule, il est facile de saisir le rapport et la différence de l'opinion de Platon et d'Aristote, sur les substances spirituelles. D'abord elles se ressemblent par leur manière d'être. Car Platon soutient que toutes les substances spirituelles inférieures sont l'unité et la bonté par leur participation avec le premier principe, qui est en soi un et bon. Or tout ce qui participe d'une chose tient d'elle ce en quoi il en participe; et ce en quoi il en participe est sa cause, comme l'air reçoit la lumière du soleil, qui est la cause de sa clarté. Ainsi, d'après Platon, Dieu est la cause de toutes les substances spirituelles, parce que chacune d'elles a l'unité et la bonté. C'est aussi l'opinion d'Aristote, qui dit: « Il faut que l'Etre souverain et parfaitement vrai, soit la cause de l'existence et de la vérité de tous les autres. »

Secondement, elles s'accordent sur l'idée de leur nature; parce que tous deux prétendent qu'elles sont tout-à-fait immatérielles, mais

---

ligenter attendat rationem ejus processus, non tollitur æternitate motus sublata. Nam sicut ex æternitate motus concluditur motoris infinita potentia, ita hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui semper movere non potest, necesse est quod quandoque citius, quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus ejus deficit in movendo. In motibus autem cœlestibus invenitur omnimoda uniformitas: unde concludi potest, quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum, et sic idem sequitur.

CAPUT III.

In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis.

His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias. Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationes primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat ab eo a quo participat; et quantum ad hoc id a quo participat, est causa ipsius, sicut aer habet lumen participatum a sole, qui est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquæque earum et unum sit et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit, quia, ut dicit, necesse est, ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturæ ipsarum: quia uterque posuit omnes hujusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non ta-

qu'elles ne sont pas exemptes de puissance et d'acte, parce que tout ce qui participe d'un autre être, doit nécessairement être composé de puissance et d'acte. Car toute participation doit être un acte de la substance qui la reçoit ; et comme toutes les substances, excepté la première et suprême, qui est par elle-même le bien et l'unité, sont participantes de la première, d'après Platon, il est nécessaire qu'elles soient composées de puissance et d'acte, ce qui est aussi l'avis d'Aristote. Il soutient, en effet, que la raison du vrai et du bien appartient à l'acte, d'où il suit que ce qui est le vrai bien et le seul véritable, doit être un acte pur. Et tout ce qui n'est pas ceci a un mélange de puissance.

Troisièmement, elles s'entendent sur le fait de la Providence. Platon soutient, en effet, que Dieu, parce qu'il est un et bon, en raison de sa souveraine bonté, doit veiller sur tous les êtres inférieurs, et que chacun d'eux, en tant que participant de la bonté du premier bien, doit veiller sur les êtres qui sont au-dessous de lui, non-seulement du même ordre, mais des ordres différents, et, d'après cette idée, le premier intellect séparé gouverne tout l'ordre des intellects séparés, tout supérieur son inférieur, et l'ordre entier des intellects séparés gouverne les ames et tous les ordres inférieurs. Et il ajoute encore que les ames sublimes des cieux veillent sur les ames inférieures, et président à la génération des corps inférieurs. De même les ames supérieures, les inférieures, les ames des demons ont de l'influence sur celles des hommes. Car les Platoniciens prétendoient que les démons étoient établis médiateurs entre nous et les substances supérieures.

Aristote ne diffère pas beaucoup de cette idée sur la Providence. Il

---

men esse eas immunes à compositione potentiæ et actus, nam omne participans ens, oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiæ participantis, et sic cum omnes substantiæ præter supremam, quæ est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositæ ex potentia et actu, quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui, unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum. Quæcumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiæ habere.

Tertio vero conveniunt in ratione providentiæ. Posuit enim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primæva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat, et unumquodque inferiorum in quantum participat bonitatem primi boni, etiam providet his quæ post se sunt, non solum ejusdem ordinis, sed etiam diversorum, et secundum hoc primus intellectus separatus providet toti ordinis separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum, et inferioribus ordinibus. Rursumque idem observari putat in ipsis animabus, ut supremæ quidem cœlorum animæ provideant omnibus inferioribus animabus et toti generationi inferiorum corporum. Itemque superiores animæ inferioribus, scilicet animæ dæmonum animabus hominum. Ponebant enim platonici dæmones esse mediatores inter nos et superiores substantias.

Ab hac etiam providentiæ ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem.

suppose un seul être bon séparé, veillant sur tout, comme un roi et un maître sous lequel sont différents degrés d'êtres, que toutes les choses supérieures sont gouvernées par une sage Providence, de telle manière qu'il n'y ait entre elles aucun défaut. Car les êtres inférieurs, qui sont moins soumis à la Providence, sont soumis à plusieurs défauts : de même que, dans une maison, les enfants qui sont parfaitement soumis au gouvernement du père de famille, n'ont rien ou presque rien à désirer. Comme les actions des serviteurs sont défectueuses dans beaucoup de choses, de même dans les corps inférieurs les défauts proviennent de l'ordre naturel, qui n'est point tronqué dans les corps supérieurs. Les ames humaines sont aussi très-souvent éloignées de la connoissance de la vérité et de la recherche du vrai bien, ce qui n'arrive point dans les ames supérieures ou les intelligences pures. C'est pourquoi Platon croit qu'il y a des démons bons, et d'autres mauvais, ainsi que parmi les hommes; et que les dieux, les esprits purs et les ames des astres, sont exempts de toute espèce de méchanceté. L'opinion d'Aristote et de Platon est donc la même à l'égard des substances séparées.

CHAPITRE IV.

En quoi diffèrent Platon et Aristote.

Il y a d'autres points sur lesquels ils diffèrent. 1° D'abord Platon admet deux ordres d'ames des substances spirituelles, savoir, l'intellect et les dieux, qu'il dit être des esprits intelligents, séparés, par le secours desquels les ames comprennent. Et Aristote n'admettant point les universaux séparés, ne reconnoît qu'un seul ordre de choses, au-dessus des ames des cieux, au nombre desquelles il met un Dieu souverain, comme Platon admettoit un Etre suprême, dans l'ordre

---

sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines, ita scilicet, quod superiores rerum perfectæ providentiæ ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiores enim entium, qui minus perfecte providentiæ ordinem recipere possunt, multis defectibus subjacent : sicut etiam in domo liberi, qui perfecte participant regimen patris-familias, in paucis vel nullis deficiunt. Servorum autem actiones in pluribus inveniuntur deficere : unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanæ animæ plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni, quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato posuit, dæmonum esse quosdam bonos, quosdam malos, sicut et homines : Deos vero, et intellectus, et cœlorum animas omnino absque malitia esse. Secundum igitur hæc tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare.

CAPUT IV.

In quo differunt Plato et Aristoteles.

Sunt autem alia quibus differunt. Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra cœlorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et Deos, quos Deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intelligunt. Aristoteles vero universalia separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra cœlorum animas, in quorum etiam ordine primum posuit summum Deum, sicut et

des intelligences, comme étant la première idée de l'unité et de la bonté. Mais Aristote admettoit qu'il étoit à la fois compréhensible et intelligent, de sorte que le Dieu suprême comprenoit sans le secours d'aucun être supérieur, qui étoit sa perfection, mais par son essence même; et il pensoit qu'il falloit en dire autant des autres bonnes substances séparées, vivant sous l'empire d'un Dieu souverain, à moins qu'elles s'éloignassent de la simplicité du premier principe, et que leur intelligence pouvoit être perfectionnée par sa propre perfection à lui, qui leur étoit communiquée par l'intermédiaire des substances supérieures. Ainsi, d'après l'opinion d'Aristote, ces substances qui sont la fin des mouvements des cieux, sont des esprits intelligents et des substances intelligibles, non en ce sens qu'elles sont des êtres ou des natures de substances corporelles, comme le croyoient les Platoniciens, mais bien plus élevées.

2° Parce que Platon ne surbordonne pas le nombre des intelligences séparées au nombre des mouvements célestes. Car ce n'étoit pas ce qui lui faisoit admettre des intellects séparés, mais parce qu'il considéroit la nature des choses en elle-même. Tandis qu'Aristote, persistant dans son système des êtres corporels, n'admettoit les substances intellectuelles séparées, que dans leurs rapports avec les mouvements célestes, et y circonscrivit leur nombre. 3° Enfin Aristote n'admettoit pas d'ames intermédiaires, comme Platon, entre les ames des cieux et celles des hommes, aussi, ni lui ni ses disciples ne parlèrent-ils jamais des mouvements célestes. C'est là ce que nous avons pu recueillir des écrits de Platon et d'Aristote, touchant les ames séparées.

Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit prima idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere, ut scilicet esset intelligens et intellectum, ita, scilicet, quod summus Deus intelligeret non participatione alicujus superioris, quod esset ejus perfectio, sed per essentiam suam, et idem æstimavit esse dicendum in cæteris bonis separatis substantiis sub summo Deo ordinatis, nisi quod in quantum a simplicitate primi deficiunt, et summa perfectione ipsius eorum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem. Sic igitur secundum Aristotelem, hujus substantiæ quæ sunt fines cœlestium motuum, sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species : non autem ita quod sint species, vel naturæ sensibilium substantiarum, sicut Platonici posuerunt, sed omnino altiores.

Secundo vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero cœlestium motuum. Non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectus separatos, sed ipsam naturam rerum secundum se considerans. Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas, et ideo earum numerum coarctavit cœlestibus motibus. Tertio autem, quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter cœlorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato : unde de motibus nullam invenitur nec ipse, nec ejus sequaces fecisse mentionem. Hæc igitur sunt, quæ de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis scripturis collegimus.

CHAPITRE V.

De l'essence des substances séparées, d'après Avicebron.

Parmi les philosophes qui suivirent, quelques-uns, abandonnant les errements de leurs devanciers, s'égarèrent encore davantage. Car d'abord, Avicebron, dans son livre de la Fontaine de Vie, soutint que les substances séparées étoient d'une autre condition. Regardant toutes les substances au-dessous de Dieu, comme composées de matière et de forme, ce qui est aussi éloigné de l'opinion d'Aristote que de celle de Platon, il commit une double erreur. 1° D'abord parce que d'après l'idée de la composition des êtres, qui consiste dans le genre et dans l'espèce, il crut qu'il falloit entendre une composition réelle, c'est-à-dire que la matière étoit le genre, et la forme la différence. 2° Parce qu'il crut encore que ce qui est en puissance ou sujet, pouvoit s'appliquer à tout en un sens. Fort de ces deux idées, il prit une voie résolutoire, en cherchant les éléments des êtres, et jusqu'aux substances intellectuelles.

D'abord, il s'occupa des objets artificiels, qui se composent d'une forme artificielle et de matière, qui est une chose naturelle, par exemple, le fer, le bois, qui se prêtent à la forme artificielle, comme la puissance à l'acte. De plus, il observa que tous ces corps particuliers étoient composés d'éléments; d'où il conclut que les quatre éléments servoient à la composition des formes particulières naturelles, comme du fer ou de la pierre, comme la matière à la forme et la puissance à l'acte. Il observa encore que les éléments se ressemblent en ceci, qu'ils sont tous des corps; ils diffèrent seulement par leurs

---

CAPUT V.

De substantiarum separatarum essentia secundum Avicebron.

Eorum vero qui post secuti sunt, aliqui ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt. Primo namque Avicebron in libro *Fontis vitæ*, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Existimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse, quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat, qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur. Primo quidem, quia existimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quæ in rerum generibus invenitur, prout, scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda, ut scilicet uniuscujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia existimavit quod esse in potentia, vel esse substitutum, vel esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur; quibus duabus positionibus innixus quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias.

Primo enim inspexit in artificialibus, quod componuntur ex forma artificiali et materia, quæ est aliqua res naturalis, puta, ferrum aut lignum, quæ se habet ad formam artificialem, ut potentia ad actum. Rursus, consideravit quod hujusmodi naturalia corpora particularia composita erant ex elementis; unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta lapidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum. Iterum consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc, quod quodlibet eorum est corpus; differunt autem secundum contrarias qualitates. Unde

propriétés. D'où il conclut, en troisième lieu, que le corps lui-même est la matière des éléments, à laquelle il donne le nom de matière universelle, et que les formes de cette matière sont les qualités des éléments.

2° Parce qu'il voyoit que les corps célestes sont matériels comme les éléments, et qu'il en diffère en ce sens qu'il ne peut admettre des qualités opposées, il mit au quatrième rang la matière des corps célestes, qui se prête à la forme des corps célestes comme la puissance à l'acte; il admit quatre degrés de matière corporelle. Enfin, voyant que tout corps a les dimensions d'étendue, de largeur et d'épaisseur, il pensa que ces trois dimensions étoient comme la substance et la forme du corps, en tant que corps, qui est soumise aux lois de la quantité et des autres accidents.

Ainsi la substance, qui a neuf définitions, comme il le dit, est la première matière spirituelle, et comme il a mis dans la matière corporelle universelle, qu'il dit être un corps supérieur qui n'est pas susceptible de qualités contraires, c'est-à-dire de la matière des corps célestes et d'autres inférieurs, qui peut recevoir des attributs opposés, qu'il a cru être les quatre éléments : de même il a supposé dans la substance un élément supérieur, qui n'est pas susceptible de quantité, et qu'il appelle une substance séparée; et un autre inférieur, susceptible de quantité, qui est la matière des corps. De plus, il soutint que les substances séparées ou spirituelles se composoient de matière et de forme, et il l'appuya de plusieurs raisons. La première, c'est qu'il pensoit que si les substances spirituelles n'étoient pas composées de matière et de forme, il n'y auroit aucune différence entre elles. Car si elles ne sont pas composées de matière et de forme, elles

---

tertio posuit, quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit materiam universalem, et quod formæ hujus materiæ sunt qualitates elementorum.

Secundo, quia videbat quod corpus cœleste convenit cum elementis in corporeitate : differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, posuit quarto ordine materiam corporis cœlestis, quæ etiam comparatur ad formam cœlestis corporis, sicut potentia ad actum, et sic posuit quatuor ordines materiæ corporalis. Rursus, quia vidit quod omne corpus significat substantiam quamdam longam, latam et spissam, existimavit quod corporis in quantum est corpus, hujusmodi tres dimensiones sint sicut forma et substantia, quæ subjicitur quantitati et aliis generibus accidentium est materia corporis in quantum est corpus.

Sic igitur substantia quæ sustinet novem prædicamenta, ut etiam dicit, est prima spiritualis materia, et sicut posuit in materia corporali universali, quam dixit esse corpus quoddam superius quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, scilicet materiam cœlestis corporis, et aliquid inferius, quod est susceptivum contrariarum qualitatum, quam credidit esse numerum quatuor elementorum : ita etiam in ipsa substantia posuit quiddam superius quod non est susceptivum quantitatis, quod posuit esse substantiam separatam, et quoddam inferius, quod est susceptivum quantitatis, quam posuit esse materiam corpoream corporum. Rursus, ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma, et hoc probavit pluribus rationibus. Primo quidem, quia existimavit quod nisi substantiæ spirituales essent compositæ ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si

sont matière ou forme, l'un ou l'autre. Si elles ne sont que matière, il ne peut pas y avoir plusieurs substances spirituelles, parce que en soi la matière est une, et ne se diversifie que par la forme qu'elle reçoit. De même, si la substance spirituelle est forme seulement, on ne peut pas dire d'où vient la différence des substances spirituelles, parce que si vous dites qu'elles diffèrent par le degré de perfection ou d'imperfection, il s'ensuivroit que la substance spirituelle seroit le sujet de la perfection et de l'imperfection. Mais la matière seule, et non la forme, peut être un sujet, d'où il suit, ou qu'il y a plusieurs substances spirituelles, ou qu'elles sont composées de matière et de forme. La seconde raison est, que l'idée d'esprit est indépendante de l'idée de corps; et ainsi la substance spirituelle et la corporelle ont des rapports, des différences; le rapport tient à ce que l'une et l'autre sont une substance.

Donc, de même que dans une substance corporelle, la substance est comme la matière qui sert de point d'appui à la corporéité; ainsi, dans la substance spirituelle, la substance est comme la matière qui sert de base à l'esprit, et d'après laquelle la matière tient plus ou moins à la forme de l'esprit, d'après quoi les substances spirituelles sont supérieures ou inférieures : de même de l'air, qui est plus pénétré de lumière quand il est plus subtil et plus épuré. La troisième raison est, que l'être est aussi bien dans les substances corporelles que spirituelles, dans les supérieures que dans les inférieures. Or ce qui est une conséquence de l'être dans les substances corporelles, le sera dans les spirituelles. Mais il y a trois choses dans les substances corporelles, c'est-à-dire un corps opaque, qui est le corps composé d'élements, le corps subtil, qui est le corps céleste,

---

enim non sunt compositæ ex materia et forma, aut sunt materia tantum, aut sunt formæ tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multæ substantiæ spirituales, quia materia est una et eadem de se, et diversificatur per formas. Similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiæ spirituales sint diversæ : quia si dicas quod sint diversæ secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur quod substantia spiritualis est subjectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subjectum pertinet ad rationem materiæ, non autem ad rationem formæ, unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiæ spirituales, vel sunt compositæ ex materia et forma. Secunda ratio ejus est, quia intellectus spiritualitatis est præter intellectum corporeitatis : et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt, et habent aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia.

Ergo sicut in substantia corporali, substantia est tanquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali, substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem, et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiæ spirituales sunt superiores vel inferiores, sicut et aer quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate. Tertia ratio ejus est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus tam superioribus quam inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo, scilicet corpus spissum, quod est corpus elemen-

et, de plus, la matière et la forme du corps : il y a donc, dans la substance spirituelle, une substance spirituelle inférieure, par exemple, qui est unie au corps, et une supérieure, qui n'est point unie à un corps; et ensuite la matière et la forme, dont est composée la substance spirituelle. Sa quatrième raison est, que toute substance créée doit être distincte de son créateur; mais le créateur n'est qu'un : il faut donc que toute substance créée ne soit pas une seulement, mais qu'elle se compose de deux choses, dont l'une est nécessairement la forme, et l'autre la matière, parce que rien ne se fait avec deux matières ou deux formes. La cinquième raison est, que toute substance spirituelle créée est finie. Or rien n'est borné que par sa forme, parce qu'une chose qui n'a pas de forme qui en fait une seule chose est infinie. Donc toute substance spirituelle créée est composée de matière et de forme.

CHAPITRE VI.

Réfutation de l'opinion d'Avicébron, sur le mode.

Ce qui a été dit en plusieurs endroits est ouvertement improbable. Car 1°, en raisonnant des êtres inférieurs aux êtres supérieurs, l'auteur tombe dans le matérialisme, ce qui répugne à la raison. Il compare, en effet, la matière à la forme, comme la puissance à l'acte. Or il est manifeste que la puissance est moins un être que l'acte, car la puissance n'existe que par rapport à l'acte; ce qui fait que nous disons que cela seul existe qui est en acte, mais non en puissance seulement. Par conséquent, plus ses raisonnements le conduisent aux principes matériels, moins il explique la raison de l'Etre; car il faut qu'il y ait, parmi les êtres, d'autres êtres infiniment supérieurs; car,

---

torum, et corpus subtile, quod est corpus cœleste, et iterum materia et forma corporis, ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta, quæ conjungitur corpori, et superior quæ non est conjuncta corpori, et iterum materia et forma ex quibus substantia spiritualis componitur. Quarta ratio ejus est, quod omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore; sed creator est unum tantum : oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus, quorum necesse est ut unum sit forma et aliud materia, quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duobus formis. Quinta ratio est, quod omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita, nisi per suam formam, quia res quæ non habet formam per quam fiat unum est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

CAPUT VI.

Reprobatio opinionis Avicebron, quantum ad modum ponendum.

Hæc autem quæ dicta sunt in pluribus manifestam improbabilitatem continent. Primo namque quia ab inferioribus ad suprema entium resolvendo ascendit in principia materialia, quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus; non enim dicitur potentia ens, nisi secundum ordinem ad actum, unde non simpliciter dicimus esse quæ sunt in potentia, sed solum quæ sunt in actu. Quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in

dans chaque genre, les êtres supérieurs qui sont les principes des autres, sont reconnus pour avoir une existence suprême, comme le feu est l'élément chaud par excellence. Aussi Platon, en recherchant les êtres supérieurs, conclut à admettre les principes formels, comme nous l'avons dit plus haut. L'auteur a donc mal conclu en se jetant dans les principes matériels.

2° Parce qu'autant du moins qu'on peut en juger par ses paroles, il tombe dans l'erreur des anciens naturalistes qui disoient qu'il n'y avoit qu'un seul tout, tout en affirmant que la matière étoit la substance de toutes choses, non pas en puissance, comme le faisoient Platon et Aristote, mais qu'elle étoit un Etre dans le fait, avec cette différence que les anciens naturalistes, persuadés qu'il n'existoit rien que des corps, soutenoient que cette matière, substance universelle de toutes choses, étoit un corps, comme entr'autre le feu et l'air, ou quelque chose d'intermédiaire. Mais lui, persuadé que les corps seuls ne contenoient pas la matière de toutes choses, admit une cause matière première et universelle des créatures, une substance incorporelle de toutes choses, ainsi que les naturalistes le disoient d'un certain corps; il est clair, d'après les notions que nous avons du genre, qu'il admettoit le genre comme matière. Il dit que la forme est ce qui différencie les espèces; car il dit que les corps sont la matière générale de tous les êtres corporels. Et plus loin, que la matière est la substance même de toutes les autres substances tant corporelles que spirituelles. D'où il suit qu'il y a dépendance entre le genre et la différence, comme entre le sujet et ses propres modifications, en sorte que la substance se divise en spirituelle et corporelle, et le corps en céleste et en élémentaire terrestre, comme le nombre en pair et

---

entibus oportet esse maxime entia; nam et in unoquoque genere, suprema quæ sunt aliorum principia, esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime; unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo.

Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquorum quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt quod omnia essent unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam, quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu, nisi quod antiqui naturales nihil aliud præter corpora esse existimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium aliquod corpus esse dicebant, puta, aut ignem, aut aerem, aut aliquid medium. Sed iste non solum in corporibus materiam rerum existimans comprehendi, illud unum quod posuit esse primam materiam communem, et substantiam omnium dixit esse substantiam non corpoream, et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, quam dicit esse substantiam omnium, sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quæ conveniunt in genere, ponit genus esse materiam. Differentias vero quibus species differunt, ponit esse formas. Dicit enim quod omnium materialium est materia communis ipsum corpus. Rursumque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia substantia ipsa, unde apparet quod similis est beatitudo generis ad differentias, sicut subjecti ad proprias

impair, l'animal en sain et malade, dont le nombre est le sujet du pair et de l'impair, comme s'ils étaient ses modifications propres, l'animal du sain et du malade et tant du sujet que des modifications de toutes les espèces dont nous avons parlé.

Ainsi donc, si cette substance universelle étoit donnée à la spirituelle et à la corporelle, comme leur matière en est le sujet, il s'ensuivroit que les substances viennent comme des modifications accidentelles, et ainsi dans toutes les autres conséquences, ce qu'il accorde expressément. Il dit en effet que toutes les formes prises en soi sont des accidents, et cependant qu'elles sont des formes comparées à des choses, au genre desquelles elles appartiennent, comme la blancheur est de la raison d'un homme blanc. Mais cette idée détruit celle de la matière première : parce que s'il est de la raison de la matière qu'elle soit en puissance, il faut que la matière première soit tout-à-fait en puissance, ce qui fait qu'elle n'est en action dans aucun être et qu'elle n'est point une partie d'un tout. Il détruit également les principes de la logique, en confondant le genre et l'espèce et en ôtant la raison de la différence substantielle, en convertissant tout en modifications accidentelles. Il détruit enfin les principes de la philosophie naturelle, en ôtant aux choses leur principe et leur fin, puisque, comme les anciens, il admet un seul principe matériel. On ne dit point qu'un être est engendré simplement par un autre, parce que l'être ne sort pas simplement du néant. Rien n'est créé de ce qui existoit d'avance. Si donc un être est créé, qui existoit par le fait antérieurement, ce qui est être simplement, il s'ensuivroit que tout être qui n'existeroit pas d'avance ne seroit pas créé simplement, et d'après cela il seroit engendré mais non simplement.

---

passiones, ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem, et corpus per cœleste et elementare, sicut numerus per par et impar, aut animal per sanum et ægrum, quorum numerus est subjectum paris et imparis, sicut propriarum passionum, et animal sani et ægri, et tam subjecto quam passionibus de speciebus omnibus prædicatis.

Sic igitur si substantia quæ prædicatur de omnibus, compararetur ad spiritualem et corporalem sicut materia est et subjectum eorum, sequeretur quod adveniunt substantiæ per modum accidentalium passionum, et similiter in omnibus aliis consequentibus, quod ipse expresse concedit. Ponit enim omnes formas secundum se consideratas accidentia esse : dicit tamen substantiales esse per comparationem ad aliquas res, in quarum diffinitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi. Sed hæc positio tollit quidem veritatem materiæ primæ; quia si de ratione materiæ est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia, unde nec de aliquo existentium actu prædicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicæ principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiæ, dum omnia in modum accidentalis prædicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiæ fundamenta auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui ponentes unum materiale principium. Neque enim simpliciter aliquid generari dicitur, nisi quia simpliciter de non ente fit ens. Nihil autem fit, quod prius erat. Si igitur aliquid fit, quod prius erat in actu, quod est simpliciter esse, sequeretur quod non simpliciter fiat ens hoc, quod prius non erat, unde secundum quid generabitur et non simpliciter.

Enfin, pour en terminer, cette opinion détruit les premiers principes de la philosophie, en ôtant l'unité des créatures et par conséquent leur entité et leur diversité. Car si on ajoute un autre acte à un être qui existe dans le fait, il ne sera pas un en soi, mais seulement par accident, parce que deux actes ou deux formes sont différentes en soi, mais elles s'accordent seulement dans le sujet. Or être un par l'unité du sujet est l'être par accident, comme deux formes qui ne s'accordent pas ensemble, comme la blancheur et la musique qui sont un pur accident. Nous disons que la blancheur et la musique sont un pur accident, parce qu'elles sont dans un seul sujet. De même aussi que les formes ou les actes s'accordent ensemble comme la couleur et le tableau. Car la couleur et la toile ne sont pas un simplement, et si le tableau comprend en soi la toile, non parce quelle signifie l'essence d'une peinture, comme le genre renferme l'essence de l'espèce, mais par la raison qui fait que le sujet est le terme de l'accident, autrement la peinture ne renfermeroit pas en elle la toile, mais bien la toile le tableau. De cette manière seulement l'espèce est une simplement en tant que ce qui est véritablement un homme est un animal, non parce que l'animal a la forme de l'homme, mais parce que cette forme même, exprimée par le mot animal, est quelquefois la forme de l'homme, sans différence, si ce n'est en signifiant un être déterminé par un mot indéterminé. Car si l'animal n'est pas un bipède, le bipède qui est l'homme ne sera pas un animal en soi. Aussi il ne sera pas un être subsistant en lui-même; il s'ensuivroit par conséquent que tout ce qui a quelque rapport dans le genre n'a que des différences accidentelles, et est un par la substance qui est le genre et le sujet de toutes les substances, comme si une partie d'un tableau

---

Tollit demum, ut finaliter concludam, prædicta positio etiam philosophiæ primæ principia, auferens unitatem à singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem. Si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens, eo quod duo actus vel formæ secundum se diversæ sunt, conveniunt autem solum in subjecto; esse autem unum per unitatem subjecti, est esse unum per accidens, seu duæ formæ sint non inordinatæ ad invicem, ut album et musicum, quæ sunt unum per accidens. Dicimus enim quod album et musicum sunt unum per accidens, quia insunt uni subjecto. Sive etiam formæ vel actus sint ad invicem ordinatæ, sicut color et superficies; non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum, et si quodammodo coloratum, per se de superficiato prædicetur, non quia superficiatum significet essentiam colorati, sicut genus significat essentiam speciei, sed a ratione qua subjectum ponitur in diffinitione accidentis, alioquin non prædicaretur coloratum de superficiato per se, sed hoc de illo. Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, in quantum vere id quod est homo, animal est, non quia animal subjiciatur formæ hominis, sed quia ipsa forma significata per hunc terminum, animal, aliquando est forma hominis, non differens, nisi sicut determinatum ab indeterminato. Si enim aliud sit animal, et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes, quod est homo. Unde nec erit per se ens, et per consequens sequeretur, quod quæcumque in genere conveniunt, non differant nisi accidentali differentia, et omnia erunt unum, secundum substantiam, quæ est genus et subjectum omnium substantiarum, sicut si

étoit blanche et l'autre noire, le tout ne ferait pourtant que la même surface. C'est pourquoi les anciens supposant qu'une seule matière étoit la substance dont étoient composés tous les êtres, soutenoient que l'univers entier ne faisoit qu'un, tant et telle est la conséquence malheureuse qui découle de ce principe, c'est qu'ils confondoient dans un seul et même matérialisme l'ordre des diverses formes des substances.

3° D'après cette proposition, il faut admettre les causes matérielles jusqu'à l'infini, de manière à ce qu'on ne puisse jamais trouver la matière première. Car les rapports de convenance dans les créatures, et la nature et les rapports de différence expriment la forme, comme on le voit par les prémisses. Si donc il n'y a qu'une matière universelle des êtres faite pour recevoir les diverses formes, il faut que la forme la plus noble soit appliquée à la matière la plus distinguée et la plus épurée, et la forme la plus vulgaire à la matière la plus grossière et la plus ordinaire; par exemple, la forme spirituelle à la matière la plus déliée, et la forme matérielle à la plus basse, comme il le dit lui-même. Or, la différence qui résulte du plus ou moins de délicatesse ou de grossièreté de la matière existe devant la forme spirituelle ou matérielle. Il faut donc qu'avant même cette distinction il existe une autre différence dans la matière qui les sépare l'une de l'autre. Et on pourra faire la même objection pour tout ce qui aura préexisté et ainsi jusqu'à l'infini. Toutes les fois en effet qu'il seroit question de la matière absolument uniforme, il faudroit, d'après les principes de cette opinion, qu'elle n'eût qu'une forme, la même dans toute sa substance, et que de plus la matière soumise à cette forme ne reçût, par conséquent, qu'une forme, la même dans toute sa substance, et que de cette sorte, en descendant jusqu'aux êtres les plus

---

superficiei una pars sit alba et alia nigra, totum est una superficies. Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quæ erat substantia omnium de omnibus prædicata, ponebant omnia esse unum, et hæc etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem.

Tertio, secundum prædictæ positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod nunquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quæ in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt, accipitur ut materia; id vero in quo differunt accipitur ut forma, ut ex præmissis patet. Si ergo una est materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat, oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori, puta, formam spiritualitatis in subtiliori materia, forma vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Præexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitiem et subtilitatem præexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit exceptiva unius et alia alterius, et eadem quæstio redibit de illis aliis præexistentibus, et sic in infinitum. Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter uniformem, secundum principia positionis prædictæ oporteret, quod non reciperet, nisi unam formam et æqualiter per totum, et iterum materia illi formæ substrata, non reciperet consequenter nisi unam formam, et uniformiter per totum, ita descendendo usque ad

infimes, on ne put plus trouver de divinité dans les créatures.

4° Parce que les anciens naturalistes admettent que la matière première étoit la substance de toutes les créatures, il étoit possible d'en faire différentes choses en donnant des formes différentes à ses diverses parties. On pouvoit admettre en effet qu'elle étoit divisible, puisqu'elle étoit corporelle. Mais abstraction faite de la division en quantité, il ne restoit que la division d'après la forme ou d'après la matière. Or, si on admet une matière universelle qui soit la substance commune de toutes les créations, n'ayant point de quantité dans sa raison d'être, elle ne peut être divisible que selon la forme ou selon la matière elle-même. Aussi lorsqu'on dit qu'une matière générale incorporelle reçoit en partie cette forme et en partie telle autre, on présuppose la division de la matière à la diversité des formes imprimées à la matière. Cette division ne peut donc se faire d'après les formes; que si on entend qu'elle se fait d'après certaines formes, il faut l'entendre de formes primitives, qu'aucune matière ne reçoit entièrement. D'où il faut préconcevoir dans la matière une division ou une distinction quelconque. Et elle s'étendra à l'infini selon d'autres formes où il faut arriver à dire que la première division est d'après la matière elle-même. Il n'y a pourtant pas de division de la matière, à moins que la matière soit divisée en elle-même, non à cause d'une disposition différente, ou à cause de la forme ou de la quantité, parce que ce seroit la diviser en quantité, en forme ou en disposition.

On doit donc conclure de là qu'il n'y a pas qu'une seule matière de toutes les créatures, mais qu'il y en a plusieurs distinctes entr'elles. Or le propre de la matière est d'être en puissance. Il faut donc ad-

---

infima nulla diversitas in rebus inveniri posset.

Quarto, quia antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium, possibile erat ex ea diversas res instituere attribuendo diversis partibus ejus formas diversas. Poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset, intelligi divisio secundum quantitatem. Remota autem divisione, quæ est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam. Si igitur ponatur universalis materia, quæ est communis omnium substantia non habens in sui ratione quantitatem, ejus divisio non potest intelligi, nisi vel secundum formam vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc et partim recipit formam illam, divisio materiæ præsupponitur diversitati formarum in materia receptarum. Non igitur illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores, quas neutra materia per totum recipit. Unde oportet iterum in materia præintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc, quod prima divisio sit secundum ipsam materiam. Non est autem divisio secundum materiam, nisi materia secundum seipsam distinguitur non propter diversam dispositionem, vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem, aut formam seu dispositionem.

Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed sint multæ et distinctæ secundum seipsas. Materiæ autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiæ distinc-

mettre cette distinction de la matière, non qu'elle soit soumise à plusieurs formes ou dispositions, car ceci est en dehors de l'essence de la matière, mais d'après la distinction de la puissance, par rapport à la diversité des formes. Car pour qu'on désigne la puissance sur une force pour produire un acte, il faut distinguer la puissance en tant que puissance. Je dis d'abord que la puissance est une faculté pour une chose quelconque, comme par exemple la puissance de la vue est une faculté propre à apercevoir les couleurs, sans dire si c'est les couleurs blanche ou noire, parce qu'elle est susceptible de voir l'une et l'autre. Et de même une surface peut recevoir une couleur blanche ou noire selon la puissance de réception d'une couleur. D'où l'on voit la fausseté du principe qui suppose que la puissance et l'exercice de cette puissance est la même dans tout.

CHAPITRE VII.

Réfutation de l'opinion d'Avicébron sur la matérialité des substances séparées.

On peut conclure de ce que nous avons dit qu'il est impossible que les substances corporelles et les substances spirituelles soient formées de la même matière. Car si la même matière étoit commune aux unes et aux autres, il faudroit préconcevoir en elle la distinction avant la différence des formes spirituelle et corporelle, ce qui ne peut pas être par division de quantité dans les êtres spirituels, dans lesquels il n'y a point de quantité; d'où il suit que cette distinction ne peut se faire que par rapport aux formes ou à la matière elle-même; et comme elle ne peut s'appliquer à des formes et des modifications infinies, on est amené à dire que la distinction de la matière est en elle-

---

tionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus; hoc enim est præter essentiam materiæ, sed secundum distinctionem potentiæ respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id quod potentia dicitur. Dico autem primo ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque. Et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quæ primo dicitur respectu coloris. Unde patet falsum esse principium quod supponebatur, dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri.

CAPUT VII.

Reprobatio opinionis Avicebron, de materialitate substantiarum separatarum.

Ex hac autem ratione ulterius concludi potest, quod spiritualis et corporalis substantiæ non potest esse una materia. Nam si est una materia et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem præintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis, quæ quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem in substantiis spiritualibus, in quibus quantitatis dimensiones non inveniuntur, unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam, et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tamen redire ad hoc quod sit distinctio in materia

même. La matière des êtres spirituels et corporels sera donc tout-à-fait différente.

De plus, comme c'est le propre de la matière de recevoir des modifications en tant que matière, si elle est la même pour les êtres spirituels que pour les substances corporelles, il faut que le mode de subir ces modifications soit le même dans les unes et les autres. Or, la matière des êtres corporels reçoit sa forme particulièrement, c'est-à-dire en dehors de la raison commune de la forme. Et la matière corporelle n'est pas seulement assujettie aux modifications ou à une forme corporelle, parce que la matière corporelle reçoit individuellement la forme corporelle elle-même. D'où l'on voit que ce qui convient à telle matière par sa nature de matière, reçoit la forme d'une matière tres-imparfaite, parce qu'elle est très-imparfaite et misérable. Car les modifications sont subordonnées à la nature qui les subit. Et à cause de cela elle n'a pas la parfaite raison de la forme qui se donne selon toute l'étendue de la nature particulière qui la reçoit.

Il est clair que toute substance intellectuelle reçoit la forme spirituelle selon toute sa capacité, autrement elle ne pourroit la comprendre dans toute son étendue. Car l'intellect comprend une idée en raison de la forme qu'il en a en lui-même. Il reste donc que s'il y a de la matière dans les êtres spirituels, elle n'est pas la même que dans les êtres corporels, mais bien plus distinguée et plus sublime, puisqu'elle reçoit sa forme dans toute son étendue. Et on voit, en pressant encore plus la question, qu'un être est d'autant plus élevé qu'il a plus reçu de la raison d'être. Or, il est évident, en divisant l'être en acte et en puissance, que l'acte est plus parfait que la puissance et a plus de raison d'être, car nous n'appelons pas être ce qui est seulement en puissance,

---

secundum seipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum.

Item cum recipere sit proprium materiæ in quantum hujus, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, id est non secundum communem rationem formæ. Nec hoc habet materia corporalis in quantum dimensionibus subjicitur; aut formæ corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit.

Unde manifestum fit, quod hoc convenit tali materiæ ex ipsa natura materiæ, quæ quia est infima, debilissimo modo recipit formam. Fit enim receptio secundum recipientis naturam. Et per hoc maxime deficit a completa ratione formæ, quæ est secundum totalitatem ipsius particularitatis ipsam recipientis. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem, secundum quod forma ejus in ipso existit. Relinquitur igitur, quod materia si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem. Adhuc ultra procedentibus manifestum fit, quod tanto aliquid in entibus est altius, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem, quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quia actus est in potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi, non enim simpliciter esse dicimus, quod est in potentia, sed solum quod est

mais bien ce qui est en acte. Il faut donc que toujours ce qu'il y a de supérieur dans les êtres soit plus près de l'acte, et ce qui est inférieur soit plus rapproché de la puissance. Et puisque donc la matière des substances spirituelles ne peut être celle des corporelles, mais en diffère immensément, puisqu'elle lui est bien supérieure, comme nous l'avons prouvé, il faut qu'elle soit bien au-dessus de la matière des substances corporelles, par la différence de la puissance à l'acte. La matière des êtres corporels est la simple puissance, d'après l'opinion d'Aristote et de Platon. Reste donc que la matière des substances spirituelles ne soit pas une puissance simple, mais un être dans le fait, existant en puissance.

Je ne dis pas un être de fait en ce sens qu'il se compose de puissance et d'acte, parce qu'il faudroit se lancer dans des abstractions infinies, ou enfin en venir à quelque chose qui seroit un être seulement en puissance, et qui étant le dernier parmi les créatures, ne pourroit, par conséquent, recevoir d'attributs que très-imparfaitement et d'une manière toute particulière; et ne pourroit enfin servir de matière première à la substance spirituelle et intellectuelle. Il reste donc que si la matière de la substance spirituelle est un être de fait, qu'il soit un acte et une forme, et comme la matière des êtres corporels, il est appelé un être en puissance, parce qu'il est la puissance même, soumis aux modifications de la forme. Or, toutes les fois que la matière est appelée un être de fait, on peut la dire la matière et la substance d'une chose. De même en effet que quelques anciens naturalistes disoient que la matière première des êtres corporels étoit un être de fait, ils disoient que la matière étoit la substance de tout, de manière que la substance des objets d'art n'est autre chose que leur matière.

Ainsi donc, si la matière des substances spirituelles ne peut être un être en puissance seulement, mais un être de fait, la matière est la

in actu. Oportet igitur id quod semper est superius est in entibus magis accedere ad actum, quod autem est in entibus infimum propinquius esse potentiæ. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia, sed longe distat ab ea, utpote altior, ut ostensum est, necesse est ut longe distet a corporalium materia, secundum differentiam potentiæ et actus. Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, potentia existens.

Non autem sic dico ens actu, quasi ex potentia et actu compositum, quia vel esset procedere in infinitum, vel oportet venire ad aliquid, quod esset ens in potentia tantum, quod cum sit ultimum in entibus, et per consequens non potest recipere nisi debiliter et particulariter non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiæ. Relinquitur ergo quod si spiritualis substantiæ materia fit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens, sicut et materia corporalium rerum, ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subjecta. Ubicumque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. Sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia.

Sic igitur, si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu,

substance des êtres spirituels. Et d'après ce principe il n'y a pas de différence entre admettre la matière dans les substances spirituelles et admettre des substances spirituelles simples non composées de matière et de forme. Ensuite comme l'acte est naturellement plus que la puissance et la forme que la matière, la puissance est soumise à l'acte dans son essence, comme la matière à la forme. Mais la forme ne dépend pas dans son être de la matière, dans la raison directe de l'acte, car ce qui est antérieur ne dépend pas naturellement de ce qui lui est postérieur. Si donc il y a quelques formes qui ne puissent pas exister sans la matière, cela ne vient pas de ce qu'elles sont formes, mais de ce qu'elles sont telle espèce de formes, c'est-à-dire imparfaites et qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, mais qui ont besoin de la matière comme d'un fondement. Mais on dit, dans toute espèce de chose où il y a quelqu'imperfection, il y a bien aussi quelque chose de parfait, selon la nature de cette chose; par exemple, s'il y a du feu dans une matière étrangère de laquelle le feu, par sa nature, ne dépend nullement, il faut nécessairement qu'il y ait du feu qui ne soit pas alimenté par une matière étrangère.

Il y a donc dans les formes imprimées à la matière quelques formes subsistant par elles-mêmes, qui sont des substances spirituelles qui ne sont point composées de matière et de formes. Cela se voit même dans les dernières des substances spirituelles, c'est-à-dire dans les ames, si on suppose qu'elles soient unies aux corps comme des formes. Car il est impossible que ce qui est composé de matière et de forme soit la forme de quelque corps. Et de même il est impossible que ce qui est la matière d'une chose soit son acte. Donc, aucune partie de ce qui est la forme d'une chose ne peut être dans la matière qui est une simple puissance et non un acte.

---

ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma. Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia; potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia à forma. Forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem actus; non enim priora naturaliter à posterioribus dependent. Si igitur aliquæ sint formæ quæ sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formæ, sed ex hoc quod sunt tales formæ, scilicet imperfectæ, quæ per se sustentari non possunt, sed indigent materiæ fundamento. Sed dicunt in omni genere, in quo invenitur aliquid imperfectum, invenitur etiam aliquid perfectum secundum naturam illius generis, puta, si est ignis in materia aliena à qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquæ formæ per se subsistentes, quæ sunt spirituales substantiæ ex materia et forma non compositæ. Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponit corporibus uniri ut formas. Impossibile est enim id, quod ex materia et forma compositum est, esse alicujus corporis formam. Et similiter impossibile est id quod est materia alicujus esse actum ejusdem. Nulla igitur pars ejus quod est alicujus forma potest esse in materia quæ est potentia pura, non actus.

CHAPITRE VIII.

Réponse aux arguments d'Avicébron

Après ces préliminaires, il est facile de résoudre les difficultés qu'on nous oppose. La première sembloit conclure à dire qu'il ne pouvoit pas y avoir de diversité dans les substances spirituelles, si elles n'étoient pas composées de matière et de forme. Cet argument péchoit dans les deux conséquences. Car il n'est pas nécessaire que les choses purement matérielles soient exemptes de diversité pas plus que dans les substances purement formelles. Car nous avons dit que parce que la matière, en tant que matière, est un être en puissance, il faut qu'il y ait diversité de matière selon la diversité de forme. Car nous disons que la matière n'est qu'une autre substance qui est la situation qu'elle occupe dans le genre de la substance. Car le genre de la substance, comme tous les autres, est divisé en acte et en puissance; et d'après ceci rien n'empêche que quelques substances qui sont seulement en puissance, soient différentes d'après les diverses espèces d'actes auxquels elles se rattachent. Par ce moyen on distingue la matière des corps célestes et la matière des éléments. Car la matière des corps célestes est en puissance un acte parfait, c'est-à-dire par rapport à la forme qui remplit toute la capacité de la matière, de manière à ce qu'elle n'ait plus de puissance pour d'autres formes. Or la matière des éléments est la puissance à la forme incomplète qui ne peut pas remplir toute la puissance de la matière.

Mais au-dessus de toutes ces matières est la *spiriteria*, c'est-à-dire la substance spirituelle elle-même, qui reçoit la forme dans toute sa capacité, tandis que les matières inférieures ne reçoivent qu'une

---

CAPUT VIII.

Solutio rationum Avicebron opinionis.

His igitur visis, facile est rationes dissolvere in contrarium adductas. Prima enim ratio concludere videbatur, quod non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositæ. Quæ quidem ratio in utraque parte suæ deductionis deficiebat. Neque enim oportet quod ea quæ sunt materiæ tantum sint absque diversitate, neque etiam hoc oportet de substantiis quæ sunt formæ tantum. Dictum est enim quod quia materia secundum id quod est, est in potentia ens; necesse est ut secundum potentiæ diversitatem sint diversæ materiæ. Nec aliud dicimus materiam substantiam quam ipsam positionem quæ est in genere substantiæ. Nam genus substantiæ sicut et alia genera dividitur per potentiam et actum, et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quæ sunt in potentia tantum esse diversas secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur. Per quem modum cœlestium corporum materia, et materia elementorum distinguitur. Nam materia cœlestium corporum est in potentia ad actum perfectum, id est ad formam quæ complet totam possibilitatem materiæ, ut jam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est potentia ad formam incompletam, quæ totam terminare non potest materiæ potentiam.

Sed supra has materias est spiriteria, id est ipsa substantia spiritualis, quæ recipit formam secundum suam totalitatem inferioribus materiis formam particularem recipientibus. Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum

forme particulière. De même il n'y a point de déduction à faire du côté des formes. Il est clair, en effet, que si ce qui est composé de matière et de forme, diffère quant aux formes, les formes elles-mêmes diffèrent en soi et sont diverses. Mais si l'on avance qu'il n'y a pas différentes formes pour différents sujets, sinon que par la diversité de matière, comme différentes couleurs sont produites par un seul faisceau des rayons du soleil, selon le plus ou moins de densité et de raréfaction de l'air; de même il faudra nécessairement qu'on ait l'idée d'une forme dans la matière, avant une autre forme, comme dans les corps on conçoit l'idée d'une surface avant celle de la couleur.

Il y a donc diversité dans les formes, d'après l'ordre de leur perfection ou de leur imperfection. Car celle qui est plus rapprochée de la matière, est plus imparfaite, et comme à l'état de puissance, à l'égard de la forme qui lui est donnée. On peut donc en supposer une foule dans les substances spirituelles, bien qu'il n'y ait de formes qu'autant qu'une est plus parfaite que l'autre. Ainsi celle qui est plus imparfaite est en puissance à l'égard d'une autre plus parfaite jusqu'à la première qui est un acte seulement, qui est Dieu; de façon qu'on peut dire que toutes les substances spirituelles inférieures et la matière sont à l'état de puissance, et, d'après cela, que les formes sont à l'état d'acte. Ce qui rend frivole l'objection qu'on en tire, que, si une substance spirituelle diffère par la perfection ou l'imperfection, il faut qu'elle soit le sujet de la perfection; et comme le sujet appartient à la matière, il s'ensuit qu'une substance spirituelle doit être de matière. Ce qui implique une double erreur. 1° D'abord parce que notre adversaire pense que la perfection et l'imperfection sont des formes surajoutées, ou des accidents qui ont besoin d'un suppôt, ce qui est manifes-

---

est enim, quod si res compositæ ex materia et forma secundum formas differunt, quod ipsæ formæ, secundum seipsas differunt et diversæ sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum non sunt formæ diversæ, nisi propter materiæ diversitatem, sicut diversi colores ex una solis illustratione causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et raritatis illius: unde necesse est, quod ante colorum diversitatem præintelligatur in aere diversitas puritatis et spissitudinis. Et sic etiam necesse erit, quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligatur superficies.

Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis. Nam quæ materiæ est propinquior, imperfectior est, et quasi in potentia respectu supervenientis formæ. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formæ tantum ex hoc quod una earum est alia perfectior; ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris usque ad primam earum quæ est actus tantum, quæ Deus est, ut sic omnes inferiores, spirituales substantiæ et materiæ possint dici secundum hoc, quod sunt in potentia, et formæ secundum hoc, quod sunt actu, unde patet frivolum esse, quod contra hoc objicit concludens, si spiritualis substantia secundum perfectionem et imperfectionem differt, quod oportet ipsam esse perfectionis substitutum; et sic cum substitutum pertineat ad rationem materiæ, oportebit substantiam spiritualem habere materiam. In quo quidem dupliciter fallitur. Primo quidem, quia existimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes, vel accidentia quæ substituto indigeant, quod quidem manifeste falsum

tement faux. Car il y a une perfection des objets dans leur essence, qui est comparée à la chose, comme l'accident au sujet, ou comme la forme à la matière, et qui montre sa nature; de même qu'un nombre est plus grand que l'autre, selon la quantité qu'il renferme, et que les nombres inégaux diffèrent en espèce. Ainsi dans les formes tant matérielles que séparées de la matière, l'une est plus parfaite que l'autre, selon la raison de sa propre nature, c'est-à-dire en tant que la propre raison de sa nature est dans un tel degré de perfection.

2° Parce que le sujet n'est pas la seule matière qui est une partie de la substance, mais généralement toute puissance. Car tout ce qui tient à une autre chose, comme la puissance à l'acte, est fait pour lui être soumis, et, de cette manière, la substance spirituelle, bien qu'aucune portion de matière n'entre dans sa composition, en tant que être subordonné en puissance à quelque chose, peut être soumis à des êtres purement intellectuels. Ce qui donne la solution de la seconde proposition, car, quand nous disons qu'une substance est corporelle ou spirituelle, nous ne comparons pas la corporéité ou la spiritualité à la substance, comme les formes à la matière, ou les accidents au sujet, mais comme les différences au genre. La substance spirituelle n'est pas spirituelle par un ajouté à sa substance, mais d'après sa propre substance. Car ce n'est pas une autre forme qui établit la différence entre le genre et l'espèce, comme on l'a dit. Ce qui fait qu'il n'est point nécessaire d'ajouter rien de la substance spirituelle à la spiritualité, en qualité de matière ou de sujet.

La troisième proposition est sans valeur. Comme le mot être ne

---

est. Est enim quædam rei perfectio secundum suam speciem substitutam, quæ comparatur ad rem, sicut accidens ad substitutum, vel sicut forma ad materiam, sed ipsa propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est major alio, secundum propriam speciem. Unde inæquales numeri secundum speciem differunt. Ita in formis tam materialibus quam a materia separatis una est perfectior alia, secundum rationem propriæ naturæ, in quantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit.

Secundo, quia esse subjectum non consequitur solam materiam quæ est pars substantiæ, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum, ut potentia ad actum ei natum est subjici, et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia potest subjici intelligibilibus speciebus. Ex hoc etiam solutio secundæ rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam, sicut formas ad materiam vel accidentia ad subjectum, sed sicut differentias ad genus. In quod sola substantia spiritualis non per aliquod additum substantiæ suæ est spiritualis, sed per suam substantiam. Sicut et substantia corporalis, non per aliquod additum substantiæ est corporalis, sed secundum propriam substantiam. Non enim est alia forma, per quam species differentiæ prædicationem suscipit, ab ea, per quam suscipit prædicationem generis, ut dictum est. Unde non oportet, quod spiritualitati spiritualis substantiæ subjiciatur aliquid, sicut materia vel substitutum.

Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus

s'applique pas à tout, il ne faut pas demander à tout le même mode d'être. Il est tantôt plus ou moins parfait. Les accidents sont appelés êtres, non parce qu'ils existent d'eux-mêmes, mais parce que leur être consiste dans leur union avec la substance. De plus, toutes les substances n'ont pas le même mode d'être; car les substances qui sont parfaites, n'ont rien en elles qui soit seulement à l'état de puissance. Ce qui fait qu'elles sont des substances immatérielles. Au-dessous de ces substances, sont celles qui ont dans leur essence la matière qui fait qu'elles sont êtres seulement en puissance; cependant toute leur potentialité est complétée par la forme, de manière à ce qu'il n'y ait plus en elles de puissance pour une autre forme. D'où il suit qu'elles sont immatérielles, comme les corps célestes, qui sont nécessairement composés de matière et de forme. Car il est évident qu'ils existent de fait, autrement ils ne pourroient être soumis au mouvement, ou accessibles aux sens, et devenir le principe d'action d'aucune chose. Mais aucun d'eux n'est seulement une forme, parce que s'ils étoient des formes en dehors de la matière, ils seroient des substances intelligentes de fait en même temps, et intelligentes en elles-mêmes; ce qui ne peut être, puisque le corps n'est pas susceptible d'intelligence, comme on le démontre dans le Traité de l'Ame. Reste donc qu'ils sont composés de matière et de forme. Mais comme un corps est le sujet d'une étendue et d'une forme déterminée, qui n'est cependant pas en puissance pour une autre étendue ou une autre forme, de même, la matière des corps célestes est soumise à une forme, et n'est pas en puissance pour une autre forme.

Mais au-dessous de ces substances, se range un autre ordre, celui des corps corruptibles, qui ont en eux la matière, qui est un être seulement en puissance; et cependant toute la potentialité de cette ma-

prædicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quæ esse dicuntur. Sed quædam perfectius, quædam imperfectius esse participant. Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc, quod insunt substantiæ. Rursumque substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illæ enim substantiæ, quæ perfectissime esse participant, non habent in seipsis aliquid, quod sit ens in potentia solum. Unde immateriales substantiæ esse dicuntur.

Sub his sunt substantiæ quæ etiam in seipsis hujusmodi materiam habent, quæ secundum sui essentiam est ens in potentia tantum. Tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam. Unde et incorruptibiles sunt sicut cœlestia corpora, quæ necesse est ex materia et forma composita esse. Manifestum est enim ea in actu existere, alioqui motus subjecta esse non possent, aut sensui subjacere, aut alicui actionis esse principium. Nullum autem eorum est forma tantum, quia si essent formæ absque materia, essent substantiæ intelligibiles actu simul, et intelligentes secundum seipsas; quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro de anima. Relinquitur ergo quam sunt quidem ex materia et forma composita, sed sicut illud corpus, ita est huic magnitudini et figuræ determinatæ subjectum, quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram, ita cœlestium corporum materia est huic formæ subjecta, quod non est in potentia ad aliam formam.

Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium

tière n'est pas tellement absorbée par la forme à laquelle elle est soumise, qu'il ne lui reste plus de puissance pour d'autres formes. Et, d'après cette diversité de matière, il y a dans les corps des éléments, les uns plus grossiers, et les autres plus subtils, selon que les corps célestes sont plus subtils et plutôt formels qu'élémentaires, et parce que la forme est proportionnée à la matière, il s'ensuit que les corps célestes ont une forme plus noble et plus parfaite, et remplissant toute la potentialité de la matière. Il y a donc dans les substances supérieures, dans lesquelles la puissance est tout-à-fait séparée de la matière, une différence de plus ou moins de subtilité, selon la différence de la perfection des formes, sans qu'il y ait en elles composition de matière et de forme.

La quatrième raison n'a pas de fondement. Il ne s'ensuit pas, en effet, que les substances spirituelles ne soient pas distinctes, quand même elles manqueroient de matière; car en dehors de la potentialité de la matière, il leur reste une certaine puissance dans ce qu'elles ne sont pas, en vertu de laquelle elles participent à l'être. Or tout ce qui subsiste en soi et qui a sa raison d'être, ne peut être qu'un, de même qu'aucune forme, considérée séparément, ne peut être qu'une. Il arrive de là que ce qui est différent par le nombre, est un en espèce, car la nature de l'espèce, considérée en soi, est une. De même donc qu'elle est une, lorsqu'on la considère en soi, sous ce point de vue, elle seroit une dans son être, si elle existoit par elle-même. Il en est de même du genre par comparaison à l'espèce, jusqu'à ce qu'on arrive à l'être, ce qui est le plus ordinaire. Ce qui existe donc par soi est un. Il est donc impossible, qu'excepté cet être, il en ait un autre qui soit un être simple. Or tout ce qui est a l'existence. Il y a donc dans toute

---

corporum, quæ in seipsis hujus materiam habent, quæ est ens in potentia tantum, nec tamen tota potentialitas hujusmodi materiæ completur per formam unum cui subjicitur, quin remaneat adhuc in potentia ad alias formas. Et secundum hanc diversitatem materiæ invenitur in corporibus subtilius et grossius, prout cœlestia corpora sunt subtiliora et magis formalia quam elementaria. Et quia forma proportionatur materiæ, consequens est quod cœlestia corpora habeant nobiliorem formam et magis perfectam, utpote totam potentialitatem materiæ adimplentem. In substantiis igitur superioribus, a quibus est omnino potentia materiæ aliena, invenitur quidem differentia majoris et minoris subtilitatis secundum differentiam perfectionis formarum, non tamen in eis est compositio materiæ et formæ.

Quarta vero ratio efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiæ spirituales materia careant, quod ideo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiæ, remanet in eis potentia quædam in quantum non sunt ipsum esse, participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum, sicut nec aliqua forma si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim, quod ea quæ sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur, ita esset una secundum esse si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species quousque perveniatur ad ipsum esse, quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur, quod præter ipsum sit aliquid sub-

chose, hors le premier être existant par lui-même, comme l'acte et la substance de la chose, renfermant en lui comme la puissance de réception de cet acte, qui est un être.

Mais on peut dire, ce qui reçoit l'être, ne l'a pas en lui, comme la toile qui est faite pour recevoir la couleur, considérée en elle-même, n'est ni la couleur, ni le tableau. De même il faut que ce qui reçoit l'être ne l'ait pas. Et ce qui est un être en puissance peut bien le recevoir, mais il ne l'est pas en lui-même. Il s'ensuit donc qu'il a la matière, car la matière est susceptible de le recevoir, comme nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc tout ce qui vient après le premier être, qui est l'essence pure, en participant à l'être, est la matière. Mais il faut considérer que ce qui participe du premier être, ne reçoit pas l'être selon le mode ordinaire d'exister, qui est dans le premier principe, mais d'après un mode particulier et déterminé, qui convient à un genre ou à une espèce.

Chaque chose est faite pour un certain mode particulier d'être, conforme à sa nature. Or le mode d'existence de toutes les substances composées de matière et de forme, est en rapport avec la forme de son espèce. Aussi une chose composée de matière et de forme, reçoit l'être de Dieu par sa forme, selon le mode qui lui est propre. Il y a donc deux ordres dans toute substance composée de matière et de forme. Le premier, de la matière à la forme, le second, celui de la chose déjà formée à la participation de l'être. Car l'être d'une chose quelconque n'est ni sa matière ni sa forme, mais quelque chose de surajouté à sa forme. Ainsi donc, dans les choses composées de matière et de forme, la matière, considérée en elle-même, a l'être en

---

sistens quod sit esse tantum; omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque præter primum et ipsum esse tamquam actus et substantia rei habens esse tamquam rei potentia receptiva hujus actus, quod est esse.

Potest autem quis dicere, id quod participat esse secundum se carens est illo, sicut superficies quæ nata est participare colorem, secundum se considerata, est non color, et non colorata. Similiter igitur id quod participat esse, oportet esse non ens; quod autem est in potentia ens, est participativum ipsius, non autem secundum se est ens. Sequitur ergo quod habeat materiam, quia ipsius esse receptiva est materia, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam. Sed considerandum est, quod ea quæ a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi, vel huic speciei.

Unaquæque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suæ substantiæ; modus autem uniuscujusque substantiæ compositæ ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam sit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo. Unus quidem ipsius materiæ ad formam; alius autem ipsius rei jam compositæ ad esse participatum. Non enim est esse rei, neque forma ejus, neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secun-

puissance dans l'ordre de sa nature, et cela lui vient de quelque participation du premier être; mais considérée en elle-même, elle n'a pas la forme, par laquelle elle participe à l'être en fait, selon sa nature. Et une chose composée, considérée dans son essence, a déjà la forme de l'être, et elle reçoit, par sa forme, l'être qui lui est propre.

Parce que la matière reçoit une manière d'être actuel et fixe et non en sens opposé, rien n'empêche qu'elle soit une forme qui reçoive l'être en elle-même et non dans un autre sujet. Car la cause ne dépend pas de l'effet, mais plutôt au contraire. La forme subsistant donc en elle-même reçoit l'être en elle-même comme forme matérielle dans un sujet. Si donc, d'après ce que je dis, le non-être n'est pas seulement en acte, la forme considérée en elle-même n'est pas un être, mais elle participe de l'être. Or, si le non-être repousse non-seulement l'être en acte, mais l'acte lui-même ou la forme par laquelle une chose participe de l'être; ainsi la matière n'est pas un être, la forme n'est pas le non-être, mais elle est un acte qui est la forme qui participe du dernier acte qui est l'être. On voit donc en quoi la puissance, qui est dans les substances spirituelles, diffère de la puissance qui est dans la matière. Car la puissance de la substance spirituelle a trait seulement à l'ordre de son être, tandis que la puissance de la matière touche à la forme et à l'être. Or, si l'on soutient que la matière est l'un et l'autre, il est clair qu'on emploie le terme matière d'une manière équivoque.

Ce que nous avons dit explique la cinquième difficulté. Car puisque la substance spirituelle reçoit l'être non dans les formes infinies de son espèce, mais d'après le mode particulier à son essence, il est clair que son être n'est pas infini mais limité. Mais cependant, puisque la

---

dum se considerata, secundum modum suæ essentiæ habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero secundum se considerata forma, per quam participat esse in actu, secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, jam habet formam esse, sed participat esse proprium sibi per formam suam.

Quia igitur materia recipit esse determinatum actualem per formam, et non è converso, nihil prohibet esse aliquam formam quæ recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subjecto. Non enim causa dependet ab effectu, sed potius è converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur per hoc quod dico, non ens removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quæ est in substantiis spiritualibus, à potentia quæ est in materia. Nam potentia substantiæ spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse, potentia vero materiæ secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est, quod æquivoce materiam nominabit.

Quintæ vero rationis solutio jam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suæ communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suæ essentiæ, manifestum est, quod esse ejus

forme ne participe pas de la matière, elle n'est pas bornée comme les formes qui sont dans la matière. On aperçoit donc, de cette manière, le degré d'infinité qui est dans les créatures. Car les substances matérielles sont bornées de deux manières : d'abord, du côté de la forme qui reçoit la matière, et du côté de son être qui en participe selon son mode particulier comme étant finie dans ses deux termes supérieur et inférieur. La substance spirituelle est en effet limitée dans son terme supérieur, en tant que recevant l'être selon le mode qui lui est propre, du premier principe. Elle est infinie dans son principe inférieur en tant qu'elle n'est pas reçue dans un sujet. Mais le premier principe qui est Dieu, est infini de toutes manières.

CHAPITRE IX.

Opinions de ceux qui disent que les substances matérielles n'ont pas de raison d'existence. Réfutation de ces opinions.

Comme l'opinion de ces philosophes touchant les substances spirituelles s'éloigne de l'opinion de Platon et d'Aristote, en leur enlevant la simplicité de l'immatérialité, quelques-uns se trompent ainsi à l'égard de leur mode d'existence, en niant qu'elles sont créées par le Souverain auteur de toutes choses; nous allons démontrer que ces auteurs ont commis une triple erreur : quelques-uns d'entr'eux ont soutenu que ces substances n'avoient aucune raison d'être. Les uns ont avoué qu'elles avoient bien une cause originelle, mais qu'elles ne procédoient pas toutes immédiatement du souverain et premier principe, mais qu'elles tenoient leur existence d'êtres supérieurs à leur nature dans l'ordre de la création. D'autres avouent, à la vérité, que

---

non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formæ in materia existentes. Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiæ finitæ quidem sunt dupliciter, scilicet ex parte formæ, quæ in materia recipitur, et ex parte ipsius esse quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum : est autem aliquo modo infinita inferius, in quantum non participatur in subjecto. Primum vero principium, quod Deus est, est omnibus modis infinitum.

CAPUT IX.

Opiniones dicentium substantias immateriales causam sui esse non habere, et earum reprobatio.

Sicut autem prædicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum à sententia Platonis et Aristotelis deviat, eis immaterialitatis simplicitatem auferens, et ita circa modum existendi ipsarum aliqui à veritate deviasse inveniuntur, auferentes earum originem a primo et summo authore, in quo inveniuntur diversi homines tripliciter errasse. Quidam enim posuerunt prædictas substantias omnino causam sui esse non habere. Quidam posuerunt eas quidem essendi causam habere, non tamen immediate omnes eas procedere à summo et primo principio, sed quadam serie ordinis inferiores earum à superioribus essendi originem habere. Alii vero con-

ces substances tirent leur origine immédiatement du premier principe, mais que des causes qui leur sont supérieures leur ont donné leurs qualités, comme, par exemple, la vie et l'intelligence. Ils pensent d'abord que toutes les substances spirituelles sont sans cause, fondant leur opinion sur ce qui se produit dans les faits matériels, et prenant pour principe l'axiôme ordinaire des philosophes : Que rien n'est produit de rien. Cela semble produit, qui a sa raison d'être. Il faut donc que tout ce qui a sa raison d'être soit produit par un autre agent. Or, ce dont une chose est faite est sa matière. Si donc les substances spirituelles n'ont pas de matière, il semble s'ensuivre qu'elles n'ont pas de cause originelle. De plus, être, se mouvoir, ou être sujet à changement est quelque chose, mais il faut que le changement et le mouvement aient un sujet. Car le mouvement est un acte en puissance. Il faut donc que quelque chose existe avant tout ce qui peut être un sujet. Si donc les substances spirituelles sont immatérielles, elles n'ont pas pu être créées. Dans toute œuvre quand on a ajouté le dernier trait il n'y a plus rien à faire, comme après le dernier mouvement il n'y a plus à donner d'impulsion. Or, nous voyons que dans tout ce qui est créé, une chose est faite et achevée quand elle reçoit la forme; car la forme est le terme de la génération. La forme une fois donnée, l'œuvre est terminée. L'être qui a une forme n'est pas un être selon sa forme. Si donc une chose est une forme en elle-même, elle ne devient pas un être. Or les substances spirituelles sont des formes, comme nos prémisses le prouvent, elles n'ont donc pas leur raison d'être comme si elles étoient créées par un autre.

On pourroit nous opposer les opinions d'Aristote et de Platon, qui

---

fitentur omnes quidem hujusmodi substantias immediate essendi habere originem à primo principio, sed in cæteris quæ de eis dicuntur, puta, quod sunt viventes, intelligentes, et alia hujusmodi, superiores inferioribus causas existere. Primum quidem igitur spirituales substantias omnino incausatas esse existimant hujus opinionem sumentes ex his quæ secundum materiam causantur, utentes communi suppositione naturali philosophorum pro principio : Ex nihilo nihil fieri. Hoc autem videtur fieri, quod habet causam sui esse. Quidquid igitur sui esse causam habet, oportet illud ex alio fieri. Hoc autem ex quo aliquid fit est materia. Si igitur spirituales substantiæ materiam non habent, consequens videtur eas omnino causam sui esse non habere. Rursus, fieri, moveri quoddam est vel mutari. Mutationis autem omnis, et motus subjectum aliquod esse oportet. Est enim motus actus existentis in potentia. Oportet igitur omni ei quod fit subjectum, aliquod præexistere. Spirituales igitur substantiæ si immateriales sunt, factæ esse non possunt. Item, in qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri, sicut nec post ultimum motum esse, remanet moveri, videmus autem in his quæ generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam. Est enim forma generationis terminus. Adepta igitur forma, non restat aliquid fiendum. Habens igitur formam non fit ens secundum suam formam. Si igitur aliquid fit secundum se forma, hoc non fit ens. Spirituales autem substantiæ sunt quædam formæ subsistentes, ut ex præmissis manifestum est, non igitur spirituales substantiæ sui esse causam habent, quasi ab alio factæ.

Posset aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui hujus-

disent que ces substances sont éternelles. Mais ce qui est éternel ne peut être fait, parce que l'être ne sort pas du néant, comme le blanc ne vient pas du noir, d'où suit cette conséquence que ce qui est fait n'existoit pas. Par conséquent, si les substances spirituelles sont éternelles, elles n'ont pas été créées, et elles n'ont ni principe, ni cause. Mais si l'on y fait attention, on voit que cette opinion et la précédente tirent leur source de ce qu'elle suppose de la matière dans les substances spirituelles. Elle vient en effet de cette supposition que les substances spirituelles ont la même origine que les substances matérielles qui tombent sous le sens, et c'est celle de ceux qui ne peuvent élever leur esprit au-dessus des sens. Et cette opinion semble procéder de la grossièreté de l'esprit qui ne peut admettre un autre principe causal, que celui qui convient aux objets matériels. L'esprit humain semble vouloir remonter à l'origine des choses. D'abord on pensa que l'origine des choses consistoit seulement dans leur changement extérieur. Je parle de l'origine extérieure qui a lieu par des transmutations accidentelles.

Car les premiers, en philosophant sur la nature des choses, soutinrent que leur être n'étoit qu'une altération, en sorte qu'ils disoient que ce qui fait leur substance, qu'ils appeloient matière, étoit un principe premier tout-à-fait incréé. Leur esprit n'avoit pas su distinguer la substance de l'accident. D'autres, allant un peu plus loin, recherchèrent l'origine des substances et supposèrent que quelques-unes avoient en elles leur principe d'existence. Mais parce qu'ils ne pouvoient rien comprendre que les corps matériels, ils supposoient bien quelques principes aux substances, mais matériels, imaginant que des corps naissoient de l'agrégation d'autres corps, comme si l'origine

---

modi substantias ponunt esse sempiternas. Nullum autem sempiternum videtur esse factum, quia ens fit ex non ente, sicut album ex non albo, unde videtur consequens, ut quod fit, prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiæ sunt sempiternæ, quod non sint factæ, nec habeant sui esse principium et causam. Sed si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere, et prædictam, quia materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supradicta opinio ex hoc quidem quod spirituales substantias ejusdem rationis esse existimavit cum materialibus substantiis, quæ sensu percipiuntur, quod est eorum qui imaginationem transcendere non valent. Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere, quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi, quam istum qui convenit materialibus rebus. Paulatim enim humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriori mutatione rerum originem consistere homines existimaverunt. Dico autem exteriorem originem, quæ fit secundum accidentales transmutationes.

Primi enim philosophantes de naturis, fieri rerum statuerunt non esse aliud quam alterari, ita quod id quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum penitus non causatum. Non enim distinctionem substantiæ et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere. Sed quia nihil præter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex qui-

des êtres consistoit dans l'union ou la séparation des substances. Mais les autres philosophes allèrent plus loin, en divisant les substances matérielles en différentes parties de l'essence des êtres, qui sont la forme et la matière. Et ainsi ils placèrent l'origine des choses naturelles dans une certaine transposition, en vertu de laquelle la matière étoit soumise à diverses formes successives. Mais d'après Platon et Aristote, il faut admettre un mode d'être plus élevé. Car, comme il est nécessaire que le premier principe soit un être simple, il faut reconnoître qu'il ne participe d'aucun autre, mais qu'il existe par lui-même. Et comme l'être par lui-même doit être nécessairement un, comme nous l'avons démontré, il faut que tous les autres qui sont au-dessous de lui, aient l'être par un autre principe. Il faut donc que la nature générale de toute chose aboutisse à ce terme, quelle soit dans son être ce que la pensée conçoit devoir être. Il est donc nécessaire de préconcevoir au-dessus du mode d'être d'une chose qui la fait ce qu'elle doit être, en y ajoutant la forme que doit avoir la matière, une autre origine des choses, le premier Etre qui donne l'être à toutes les créatures. De plus, il faut que dans tout ordre de cause il préexiste avant toute cause particulière une cause universelle. Car les causes particulières n'agissent qu'en vertu d'une cause générale. Or, il est évident que toute cause fonctionnant par le mouvement est une cause particulière, puisqu'elle n'a qu'un effet particulier. Car tout mouvement dont le principe est fixe a un but fixe, et tout changement de mouvement est le terme d'une chose. Il faut donc qu'il y ait au-dessus du mode d'action qui donne l'existence à quelque chose, un mode d'action par mouvement ou par changement, c'est-à-dire une origine des êtres autre que le changement ou le mouvement par l'influence

busdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret. Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiæ, quæ sunt materia et forma; et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subjicitur. Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiorem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quæ sub ipso sunt, sic esse, quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus hujusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi, quo aliquid fit, forma materiæ adveniente, præintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse. Rursus, in omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari præexistere. Nam causæ particulares non agunt nisi in universalem causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens particularis causa est; habet enim particularem effectum. Est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cujusdam terminus est. Oportet igitur supra modum fiendi, quo aliquid fit, per mutationem vel motum esse aliquem modum fiendi, seu originem rerum absque omnium mutatione.

de l'être. De même il est nécessaire que ce qui est par accident, rentre dans ce qui existe en soi. Or, dans toute opération par mouvement ou mutation, il y a tel ou tel être existant en soi. Or, l'être, pris en sens ordinaire, est par accident. Car il n'est pas produit du non-être, mais il est telle chose tirée du non-être. Comme si on faisoit un chien avec un cheval, pour nous servir de l'exemple d'Aristote, il devient chien en soi, mais non animal en soi, mais par accident, parce qu'avant il étoit un animal.

Il faut donc considérer une certaine origine dans les créatures, d'après laquelle elles ont l'être, pris en sens ordinaire, qui soit au-dessus de tout mouvement et de toute mutation. De plus, si on fait attention à l'ordre des choses, on trouvera toujours que le principe est la cause qui provient de lui, comme le feu, qui est très-chaud, est la cause de la chaleur, qui est dans les autres éléments. Or le premier principe, que nous appelons Dieu, est l'Etre par excellence. Car dans l'ordre des créatures, il ne faut pas rechercher l'infini, mais s'arrêter à un principe suprême, qui est plutôt un que multiple. Or ce qui est plus que tout, est nécessairement, parce que l'universel consiste dans sa bonté. Il faut donc que le premier Etre soit l'auteur de toutes choses.

Après ces explications, il est facile de résoudre les difficultés. Car, l'erreur, que les anciens naturalistes regardèrent comme un principe, que le rien ne produisoit rien, provenoit de ce qu'ils ne découvrirent qu'un mode particulier de création, qui se faisoit par le mouvement ou la mutation. La seconde difficulté sur ce mode de création, venoit de ce qu'on présupposoit un sujet à l'action qui avoit lieu par mutation ou mouvement; mais on ne présuppose point de sujet à l'action créatrice, dans ce mode suprême, qui est

vel motu per influentiam essendi. Item necesse est quod per accidens est, in id reduci quod per se est. In omni autem factione quæ fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se; ens autem communiter sumptum per accidens fit. Non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc. Ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se, non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius.

Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat. Adhuc si quis ordinem rerum consideret, semper inveniet id quod est maximum, causam esse eorum quæ sunt post ipsum, sicut ignis qui est calidissimus causa est caliditatis in cæteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, et maxime ens. Non enim est ire in infinitum in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum, quam plura. Quod autem in universo melius est necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis ejus. Necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus.

His autem visis facile est solvere rationes. Quod enim antiqui naturales quasi principium supposuerunt: ex nihilo nihil fieri, ex hoc processit, quia solum ad particularem fiendi modum pervenire potuerunt, qui est per mutationem vel motum. De quo etiam fiendi modo secunda ratio procedebat. In his enim quæ fiunt per mutationem vel motum, subjectum factioni

par influx de l'être, parce que ce sujet de l'être, dans ce mode de création, est le sujet qui participe à l'être par l'influence d'un être supérieur.

La troisième raison tombe sur le changement et le mouvement. Lorsque la forme sera complète, il n'y aura plus de mouvement. Car il faut comprendre que, par la forme, la chose produite participe de tout son principe d'être. Car les causes produisant des formes déterminées, ne sont pas les causes de l'être, à moins en tant qu'agissant en vertu du premier principe général de l'être.

La quatrième raison porte encore sur les choses qui se font par mouvement ou par mutation, et dans lesquelles l'être ne doit pas précéder ce qui se produit alors, parce que leur être est le terme de la mutation ou du mouvement. Mais dans ce qui se fait sans changement et sans mouvement, par simple émanation ou influx, on peut entendre que quelque chose est produit, mais non indépendamment d'un principe qui n'existoit pas déjà. Car en retranchant tout mouvement ou toute mutation, on ne voit point de succession d'influence de principe antérieur ou postérieur. D'où il s'ensuit nécessairement que l'effet produit par influx soit à l'égard de la cause influente, pendant son action, ce qui est, dans ce qui se produit par le mouvement, l'effet à l'égard de la cause qui agit dans le terme de l'action qui existe avec le mouvement parce qu'alors l'effet est déjà produit. Il faut donc que l'effet soit produit dans ce qui se fait sans mouvement en même temps que l'influx de l'agent. Or, si l'action de l'agent est sans mouvement, celui-ci ne reçoit point de nouvelle faculté d'action pour agir ensuite, puisqu'il ne le pouvoit pas d'abord, sans cela il y auroit changement. Il a donc toujours pu agir par son influence, et par conséquent

---

præsupponitur ; sed in supremo modo fiendi, qui est per essendi influxum, nullum subjectum factioni præsupponitur, quia hoc ipsum est subjectum fieri secundum hunc factionis modum, quod est subjectum esse participare per influentiam superioris entis.

Similiter etiam tertia ratio de hoc modo fiendi procedit, qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit. Oportet enim intelligere, quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio. Non enim causæ agentes ad determinatas formas sunt causæ essendi, nisi in quantum agunt in virtute primi universalis principii essendi.

Quarta etiam ratio eodem modo procedit de his quæ fiunt per motum, vel mutationem, in quibus necesse est, ut non esse præcedat esse eorum quæ fiunt, quia eorum esse est terminus mutationis, vel motus. In his autem quæ fiunt absque mutatione, vel motu per simplicem emanationem, seu influxum potest intelligi aliquid esse factum præter hoc quod quandoque non fuerit. Sublata enim mutatione, vel motu, non invenitur in actione influentis principii prioris et posterioris successio. Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quamdiu agit, sicut in rebus quæ per motum fiunt se habet effectus ad causam agentem in termino actionis cum motu existentis : tunc autem effectus jam est. Necesse est igitur, ut in his quæ absque motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio, ut postmodum possit agere, cum prius non potuerit, quia

l'effet a toujours dû être le même, et c'est ce que l'on voit quelquefois dans les choses matérielles. Car, à l'approche d'un corps lumineux, l'air est éclairé sans subir de changement antérieur; en sorte que si ce corps lumineux étoit toujours dans l'air, il seroit toujours éclairé. Or, cela se voit parfaitement dans les choses intellectuelles, qui sont le plus éloignées de tout mouvement. Car une conclusion juste et rigoureuse se déduit toujours de principes fondés en vérité. Car il y a des choses nécessaires qui renferment la cause de leur vérité, comme le dit Aristote dans son second Traité de Métaphysique et dans le quatrième livre de son Traité de Physique.

Il ne faut donc pas conclure de là que Platon et Aristote aient cru que les substances matérielles, aussi bien que les corps célestes, aient toujours été et leur aient dénié un principe originel. On ne s'éloigne pas de la vérité de la foi catholique, parce qu'on croit qu'elles ont été créées de cette façon, mais parce qu'on croit qu'elles ont toujours été, ce que repousse la foi catholique. Car il ne s'ensuit pas de ce que leur origine vient d'un principe sans mouvement, que leur être soit éternel. Car tout effet vient d'un agent quelconque, selon son mode d'être. Or l'essence du premier principe est l'intelligence et la volonté. Tout procède donc du premier principe, comme être intelligent et libre. Or il appartient à l'être intelligent et libre de produire non nécessairement, comme il existe, mais selon la libre détermination de son intelligence et de sa volonté.

Or, dans l'intellect du premier principe intelligent, est compris toute espèce de mode d'existence et toute règle de quantité et de durée. Et comme il n'a pas donné aux créatures le mode d'existence qui lui est propre, et qu'il a renfermé la quantité des corps dans une

---

jam hæc mutatio quædam esset. Potuit igitur semper agere influendo, unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse, et hoc quidem aliqualiter apparet in corporalibus rebus. Ad præsentiam enim corporis illuminantis producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione præcedente, unde si semper corpus illuminans aeri præsens semper fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet : sed expressive hoc videtur in intellectualibus rebus, quæ sunt magis remotæ a motu. Est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris. Sunt enim quædam necessaria, quæ causam suæ necessitatis habent, ut etiam Aristoteles dicit in secundo *Metaphysicæ*, et in quarto *Physicorum*.

Non ergo æstimandum est, quod Plato et Aristoteles propter hoc quod posuerunt substantias materiales, seu etiam cœlestia corpora semper fuisse, eis subtraxerunt causam essendi. Non enim in hoc a sententia catholicæ fidei deviant, quod hujusmodi posuerint causata : sed quia posuerunt est semper fuisse, cujus contrarium fides catholica tenet. Non enim est necessarium quod quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est ejus intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem, et volentis est producere aliquid non quidem ex necessitate, sicut ipsum est, sed sicut vult, et etiam intelligit.

In intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi, et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eumdem modum essendi

règle déterminée, puisque toutes les mesures et toutes les règles sont sous sa puissance et dans son intellect; il a donné à chaque chose la durée qu'il lui a plu, mais non telle qu'il l'a lui-même. De même donc que la quantité des corps est renfermée dans telle mesure déterminée, non parce que l'action du premier principe est limitée à telle mesure de quantité, mais parce qu'elle a été déterminée par la volonté de la première cause; de même la mesure de la durée, prescrite par l'intellect divin, est la conséquence de l'action du premier agent, non qu'elle soit une durée successive, qu'il veuille ou qu'il fasse quelque chose qu'il n'avoit point décidé d'abord, mais parce que toute la durée des créatures est dans son intellect et sous sa puissance, tellement qu'il fixe de toute éternité la durée qu'il veut donner aux créatures.

CHAPITRE X.

Opinion d'Avicenne sur l'écoulement des créatures du premier principe. Sa réfutation.

D'autres, s'appuyant sur ces considérations et d'autres semblables, confessent bien que tout tire son origine du premier et souverain principe des êtres, que nous appelons Dieu, mais non pas immédiatement, et seulement dans un certain ordre. Comme le premier principe des créatures est parfaitement un et simple, ils ne se sont pas imaginé qu'il ne pouvoit sortir de lui que ce qui est un. Bien qu'il soit plus simple et plus un que tous les êtres inférieurs, il s'éloigne cependant de la simplicité du premier principe en tant qu'il n'a pas sa propre essence, mais une substance qui a l'être qu'ils appellent intelligence première, de laquelle ils avouent que plusieurs créations peuvent procéder. Car lorsqu'elle considère son premier principe

---

rebus indidit, quod ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in ejus potestate sicut et in intellectu omnes mensuræ contineantur : ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram, qualem voluit, non qualem ipsum habet. Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis determinetur, sed quia talis mensura quantitatis sequitur in effectu, qualem intellectus primæ causæ præscripsit : ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam præscribente, non quasi ipse subjaceat successivæ durationi, ut nunc velit, aut agat aliquid quod prius noluerit : sed quia tota rerum duratio sub ejus intellectu, et virtute concluditur, ut determinet rebus ab æterno mensuram durationis quam velit.

CAPUT X.

Opinio Avicennæ de fluxu rerum à primo principio, cum sua reprobatione.

Hoc igitur et hujusmodi alii considerantes, afferunt quidem omnia essendi originem trahere à primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum, non tamen immediate, sed ordine quodam. Cum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non existimaverunt quod ab eo procederet nisi unum. Quod quidem et si cæteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen à primi simplicitate, in quantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse, et hanc nominant intelligentiam primam, à qua quidem jam dicunt plura

simple, ils disent qu'une seconde intelligence procède d'elle; et lorsqu'elle se considère elle-même, en tant qu'il y a d'intellectualité, elle produit l'ame du premier univers. Mais lorsqu'elle se considère en tant qu'il y a en elle de puissance, le premier corps procède d'elle, et ainsi par ordre, et ils continuent à lui attribuer cette procession du premier principe jusqu'au dernier degré des créatures. Et c'est là l'opinion d'Avicenne qu'il expose dans son Traité des Causes. Or cette opinion paroît fausse de prime-abord. Car le bien de l'univers paroît préférable au bien d'une nature particulière. Or on détruit la raison du bien dans les effets particuliers de la nature ou de l'art, si on n'attribue pas la perfection de l'effet à l'intention de l'agent, puisque le bien et la fin ont la même raison. Voilà pourquoi Aristote réfuta le système des anciens naturalistes, qui prétendoient que les formes de ce qui est produit naturellement et tous les autres biens de la nature ne sont point le fait voulu par la nature, mais qu'elles proviennent de la nécessité de la matière. Or il paroît bien déraisonnable de nier que ce qui est bien dans le monde provient moins de l'intention de l'agent universel que de la nécessité de l'ordre des choses.

Or si le bien de l'univers, qui consiste dans la différence et l'arrangement de ses diverses parties, procède de l'intention du premier et universel agent, il est nécessaire que la différence et l'ordre des parties de l'univers préexiste dans l'intellect du premier principe. Et comme les êtres procèdent de lui comme du premier principe intelligent, qui agit d'après les formes qu'il a conçues, il ne faut pas dire que ce qui est un seulement procède du premier principe, malgré qu'il soit simple dans son essence et que plusieurs êtres procèdent de lui, d'après le mode de sa composition et de sa puissance, et ainsi de

---

posse procedere. Nam secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt quod ab ea procedit intelligentia secunda : prout vero seipsam intelligit, secundum id quod est intellectualitatis in ea producit animam primi orbis. Prout vero intelligit seipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab eo corpus primum, et sic per ordinem usque ad ultima corporum hunc processum a primo principio determinant. Et hæc est positio Avicennæ, quæ etiam videtur supponi in libro de *Causis*. Hæc autem positio etiam primo aspectu reprobabilis videtur. Bonum enim universi potius esse quam bonum cujusque particularis naturæ invenitur. Destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturæ vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, cum eadem sit ratio boni et finis : et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum quæ naturaliter generantur, et alia naturalia bona non esse intenta à natura, sed provenire ex necessitate materiæ. Multo igitur magis inconveniens est, ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum.

Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo partium universi etiam in intellectu primi principii præexistat. Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio, quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere quod a primo principio, et si in essentia sua sit simplex, procedat unum tum et quod ab illo secundum modum suæ compositionis et virtutis proce-

suite. Car ce seroit admettre que cette différence et cet ordre dans les créatures ne seroit pas l'effet de l'intention du premier agent, mais bien une nécessité de leur nature. On peut dire cependant que l'ordre et la différence des créatures procède de l'intention du premier principe,. dont l'intention n'est pas seulement de produire le premier effet, mais tout l'univers, dans un tel ordre cependant qu'il produise lui-même le premier effet immédiatement, au moyen duquel les autres créatures reçoivent l'être avec ordre.

Mais comme il y a deux manières de produire les êtres, l'un par le mouvement et le changement, comme nous l'avons dit; l'autre sans mouvement et sans mutation, nous voyons clairement, dans ce mode de production par le mouvement, que d'autres choses sont produites par le premier principe, au moyen des causes secondes. Car nous voyons les animaux et les plantes se reproduire par le mouvement, d'après la vertu des causes supérieures qui touchent au premier principe. Mais il est impossible qu'il en soit ainsi dans ce mode de produire, qui se fait sans mouvement et par simple influx de son être. Car, d'après ce mode de production qui fait l'être, cet être n'est pas seulement par lui-même, mais encore il est l'être simplement, par lui-même. Or il faut que l'effet soit proportionné à la cause, comme, par exemple, qu'un effet particulier dépende d'une cause particulière, et qu'un effet général soit le produit d'une cause universelle. Ainsi donc, quand quelque chose devient cet être par le mouvement, cet effet est ramené à une cause particulière qui tend à une forme spéciale; de même aussi, comme il est simplement un être par soi, et non par accident, il faut qu'il ait pour raison d'être une cause générale. Et ce premier principe est Dieu.

---

dant plura, et sic inde. Hoc enim esset distinctionem et ordinem talem in rebus esse non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate. Potest tamen dici quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cujus intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum, tamen quodam ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse.

Sed cum sit duplex modus productionis rerum : Unus quidem secundum mutationem et motum, alius autem absque mutatione et motu, ut supra jam diximus, in eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere, quod à primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis. Videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinatarum usque ad primum principium : sed in eo modo producendi, qui est absque motu, per simplicem influxum ipsius esse hoc accidere impossibile est. Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum sit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est. Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere, ut scilicet effectus particularis causæ particulari respondeat : effectus autem universalis universali causæ. Sic igitur cum per motum aliquid sit per se hoc ens, effectus hujusmodi in particularem causam reducitur, quæ ad determinatam formam movet, ita etiam cum simpliciter sit ens, et per se, et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam. Hoc autem est primum principium, quod Deus est.

Outre ce mode de production qui se fait par mouvement et mutation, il en est un autre par lequel les créatures sont produites par le premier principe, sans l'intermédiaire des causes secondes, et par ce mode sans mouvement qu'on appelle création, et qui est rapporté à Dieu comme à son auteur. Les substances immatérielles peuvent être produites de cette seule manière ; et les corps célestes, ainsi que la matière de tous les autres corps, n'ont pu exister avant la forme, comme nous l'avons dit, de la matière des corps célestes, qui n'a pas de puissance pour une autre forme. Il reste donc que toutes les substances immatérielles et les corps célestes, qui ne peuvent être produits par le mouvement, ont Dieu seul pour auteur. Ce qui est antérieur dans leur essence n'est donc pas la raison d'être de ceux qui leur sont postérieurs. Et encore, plus une cause est élevée, plus elle est générale, et sa puissance a une plus grande étendue ; mais ce qui est principe dans chaque être est parfaitement commun à tous. Ce qui est surajouté se transforme en son sujet ; car ce que l'on conçoit postérieurement à une chose est comparé à ce qui lui est antérieur, comme l'acte à la puissance laquelle se produit par l'acte.

Il faut donc que ce qui existe premièrement dans chaque être soit l'œuvre d'une puissance suprême, et plus il reçoit postérieurement, plus ces attributs viennent d'une cause inférieure. Il faut donc que ce qui est principe dans tout être, comme la matière dans les êtres corporels et ce qui est potentiel dans les substances matérielles, soit l'effet propre d'une puissance princière et l'effet d'un agent universel. Il est donc impossible que rien soit produit par les causes secondes, sans supposer l'action d'un agent supérieur, et ainsi aucun agent ne peut donner l'être complet après le premier principe, ce qui seroit

Præter igitur illum modum producendi, qui est per mutationem vel motum, est alius modus quo res producuntur in esse à primo principio non mediantibus causis secundis, sed eo productionis modo, qui sit absque motu, qui creatio nominatur, et qui in solum Deum refertur, ut in actorem. Solo autem hoc modo produci possunt in esse immateriales substantiæ, et cœlestia corpora et corporum quorumcumque materia ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia cœlestium corporum, quæ non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur, quod omnes immateriales substantiæ, et cœlestia corpora, quæ per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habent authorem. Non ergo id quod est prius in eis, est posterius causa essendi. Adhuc quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus ejus ad plura se extendit, sed id quod primum invenitur in unoquoque ente maxime est commune omnibus. Quæcumque enim supra adduntur, contrahunt id quod prius inveniunt : nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius, ut actus ad potentiam, per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet, ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremæ virtutis : quanto autem aliquod ad posterius, tanto reducatur ad inferioris causæ virtutem.

Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia, et in materialibus substantiis quod potentiale est, sit proprius effectus primæ virtutis, et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non præsupposito aliquo effectu superioris agentis, et sic nullum agens post

produire un être simplement par soi, et non par accident, ce qui seroit créer, comme nous l'avons dit.

Ainsi, il y a une double cause de la nature et de la forme. L'une qui est par soi et simplement la cause de telle nature ou de telle forme, l'autre qui est la cause de cette nature et de cette forme appropriée à telle fin. Si on considère les causes des créatures qui sont produites, on voit facilement la nécessité de cette distinction. Car lorsqu'un cheval est engendré, le cheval qui engendre est bien la cause que la nature d'un cheval commence à exister, mais il n'est pas par lui-même la cause de la nature du cheval. Car ce qui est par soi la cause de quelque nature d'une certaine espèce, doit être la cause de tout ce qui appartient à cette espèce. Puisque donc le cheval qui engendre a la même nature dans son espèce, il faudroit qu'il fût sa propre cause, ce qui est impossible. Il reste donc qu'il y a au-dessus de tous les êtres qui ont la nature du cheval, une cause générale de toute l'espèce, que les Platoniciens crurent être une espèce séparée de la matière, à la façon de la forme de l'art, qui n'est point dans la matière, laquelle est le principe de toutes les œuvres d'art.

Selon Aristote, il faut mettre cette cause universelle dans l'un des corps célestes, en sorte que, distinguant lui-même ces deux causes, il dit que l'homme et le soleil engendrent l'homme. Mais comme le mouvement produit quelque chose, la nature commune est ajoutée à quelque chose de préexistant, par la forme qui est unie à la matière ou au sujet. Donc ce qui a particulièrement telle nature, peut la donner à un autre par le mouvement, comme l'homme celle de l'homme, le cheval celle du cheval; mais lorsqu'elle n'est pas produite par mouvement, cette production est celle de la nature elle-

---

primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare, ut dictum est.

Item alicujus naturæ, vel formæ duplex causa invenitur. Una quidem quæ est per se, et simpliciter causa talis naturæ, vel formæ: alia verò quæ est causa hujus naturæ vel formæ in hoc. Cujus quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quæ generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat, non tamen est per se causa naturæ equinæ. Quod enim est per se alicujus causæ naturæ secundum speciem, oportet quod sit causa ejus in omnibus habentibus illam speciem. Cum igitur equus generans habens eamdem naturam secundum speciem, oporteret, quod esset suipsius causa, quod esse non potest. Relinquitur igitur quod oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei, quam quidem causam Platonici posuerunt speciem separatam à materia ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis, non in materia existens.

Secundum Aristotelem autem hanc universalem causam oportet ponere in aliquo cœlestium corporum: unde et ipse has duas causas distinguens, dixit quod homo generat hominem et sol. Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui præexistenti advenit per formam materiæ advenientem, vel subjecto. Potest igitur sic per motum esse alicujus causa id quod particulariter naturam illam habet, ut homo hominis, aut equus equi: cum vero non per motum causatur, talis productio est ipsius naturæ secundum seipsam. Oportet igitur quod reducatur in id

même. Il faut donc qu'elle soit réduite à ce qui est par soi l'origine de cette nature, et non à ce qui a reçu une nature particulière. Car une telle production est assimilée à la procession ou à la causalité, qui est dans les choses intelligibles, dans lesquelles la nature de l'objet, prise en elle-même, ne dépend que du premier principe, comme la nature d'un sixain ne dépend pas du nombre trois ou deux, mais de l'unité elle-même. Car le nombre six, selon la première raison de sa nature, n'est pas deux fois trois, mais six seulement, autrement il faudroit qu'une seule chose eût plusieurs substances.

Ainsi donc, lorsqu'une chose est produite sans déplacement, on ne peut attribuer sa causalité à un être particulier, de qui elle reçoit l'être, mais il faut l'attribuer à la première raison d'être universelle, c'est-à-dire Dieu, qui est l'être lui-même. Et encore, plus une puissance est éloignée de l'acte, plus il faut de puissance pour la réduire à l'acte. Car il faut plus de force au feu pour fondre une pierre, que pour fondre la cire. Mais on ne peut établir de comparaison et de proportion entre aucune puissance et une autre puissance quelqu'opposée et quelqu'éloignée qu'elle puisse être, car il n'y a aucune proportion entre le néant et l'être. Car la vertu qui produit un effet sans le secours d'aucune autre puissance préexistante, excède infiniment celle qui produit par une autre puissance, quelqu'éloignée qu'elle soit. La vertu des autres êtres peut être infinie relativement, mais la vertu infinie absolue en tout ne peut être que l'attribut du premier agent, qui est l'être qui est, et qui, à cause de cela, est infini de toutes façons, comme nous l'avons dit. La seule puissance du premier agent peut donc produire sans le secours d'aucune puissance. Telle doit être l'origine de tous les êtres incorruptibles et qui ne peuvent être reproduits par génération, et qui le sont sans mouvement. Il faut donc

---

quod est per se causa illius naturæ, non autem in aliquid quod particulariter naturam participet. Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati, qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum seipsam non dependet nisi à primo, sicut natura senarii, et ejus ratio non dependet à ternario, vel binario, sed ab ipsa unitate. Non enim sex secundum primam rationem speciei sunt bis tria, sed sex solum, alioquin oporteret unius rei multas substantias esse.

Sic igitur cum esse alicujus causatur absque motu, eis causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse, sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet Deum, qui est ipsum esse. Amplius, quanto aliqua potentia magis distat ab actu, majori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur. Majori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem, quam ceram : sed nullius potentiæ ad aliquam potentiam quantumcumque indispositam, et remotam, est comparatio aut proportio. non entis enim ad ens nulla est proportio. Virtus igitur quæ ex nulla potentia præexistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem, quæ producit effectum ex aliqua potentia quantumcumque remota. Infinita autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid, sed simpliciter respectu totius esse infinita virtus non est nisi primi agentis, quod est suum esse, et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra dictum est. Sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere nulla potentia præsupposita. Talem autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibi-

qu'ils le soient tous par Dieu seul. Ainsi donc, il est impossible que les substances immatérielles procèdent de Dieu de la façon que l'indique l'opinion que nous avons combattue.

CHAPITRE XI.

Exposition et réfutation du système des Platoniciens, snr l'écoulement des créatures du premier principe.

Les Platoniciens, ébranlés par toutes ces raisons, admirent bien que Dieu étoit la cause immédiate selon l'ordre de production que nous avons dit (c'est-à-dire sans changement ou sans mouvement), de toutes les substances immatérielles, et généralement de tout ce qui existe. Cependant ils établissent un certain ordre de causalité de ces substances qui participent diversement à la bonté divine. Car, comme nous l'avons dit plus haut, ils posent des principes abstraits dans l'ordre des conceptions de l'intelligence, celui-ci, par exemple, comme l'unité et l'être sont des choses très-faciles, et que la pensée saisit de prime-abord après l'être et l'unité, et la vie, ensuite l'intelligence, et ainsi de suite, de même encore il y a parmi les principes séparés un premier et suprême principe, qui est un, et qui est le premier principe qui est Dieu, de qui nous avons déjà dit qu'il est l'être par lui-même. Après celui-là ils reconnaissent un autre principe séparé, qui est la vie ; et ensuite un autre qui est l'intellect.

Si donc il y a quelque substance immatérielle qui soit vivante, intelligente et qui soit l'être, il y aura un être par participation du premier principe, qui est l'être lui-même. Il sera vivant, en effet, par participation d'un autre principe séparé, qui est la vie ; il sera intelligent par participation d'un autre principe, qui est l'intellect

---

lium, quæ absque motu producuntur. Oportet igitur omnia hujusmodi à solo Deo esse producta. Sic igitur impossibile est, ut immateriales substantiæ à Deo procedant in esse secundum ordinem, quem dicta positio assignabat.

CAPUT XI.

Opinio Platonicorum, de effluxu rerum a primo principio, cum reprobatione.

His autem rationibus moti, Platonici posuerunt quidem omnium immaterialium substantiarum, et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum prædictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu. Posuerunt tamen secundum alias participationes bonitatis divinæ ordinem quemdam causalitatis in prædictis substantiis. Ut enim supra dictum est, posuerunt abstracta principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum, ut scilicet, sicut unum et ens sunt communissima, et primo cadunt in intellectu, sub hoc autem est vita, sub qua iterum est intellectus, et sic inde ; ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum unum, et hoc est primum principium, quod est Deus, de quo jam dictum est quod est suum esse. Sub hoc autem posuit aliud principium separatum, quod est vita, et iterum aliud, quod est intellectus.

Si igitur sit aliqua immaterialis substantia quæ sit intelligens, vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii, quod est ipsum esse. Erit quidem vivens per participationem alterius principii separati, quod est vita, et erit intelligens per participationem alterius separati principii, quod est ipse intellectus.

lui-même, comme si l'on disoit que l'homme est un animal par participation de ce principe séparé qui est animal, et qu'il est bipède par participation du second principe, qui est bipède. Cette proposition peut être vraie sous quelque rapport, mais, prise en sens absolu, elle ne peut pas être vraie. Car rien n'empêche que ce qui est antérieur à ce qui est accidentel à quelque chose procède d'une cause plus générale, et ce qui est postérieur procède de quelque principe postérieur, comme l'animal et les plantes, le chaud et le froid, participent des éléments, d'après un mode déterminé de complexion, particulier à une espèce propre, qu'ils tiennent de la puissance séminale, qui les a engendrés.

Il n'est pas mal de dire qu'on peut tirer un nombre, une couleur blanche ou noire de quelque principe. Mais quand il s'agit de substances, ceci est impossible. Car lorsqu'on dit substance, on entend une chose qui est en soi et qui est une. Un effet quelconque ne peut dépendre de plusieurs principes, selon la même raison de principe, parce que l'effet ne peut être simplement cause, ou plus simple que la première cause; d'où Aristote s'appuie sur cette raison contre les Platoniciens, que si l'animal et le bipède différoient dans les principes séparés, le bipède ne seroit plus simplement un seul animal. Si donc, dans les substances matérielles, l'être, la vie et l'intelligence étoient choses différentes, de telle façon que la vie fût ajoutée à l'être, l'intelligence à la vie, comme l'accident au sujet et la forme à la matière, chacun de ses attributs auroit la raison de ce qu'il est. Car on voit la cause de l'accident n'être pas la cause du sujet, et la cause de la forme substantielle différer de la cause de la matière; mais dans les substances immatérielles, l'être et la vie ne sont qu'un. La

---

sicut si ponatur quod homo sit animal per participationem hujus principii separati quod est animal, sit autem bipes per participationem secundi principii, quod est bipes. Hæc autem positio, quantum ad aliquid quidem, veritatem habere potest, simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quæ accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet ad id quidem quod est prius ab aliqua universaliori causa procedere: quod vero est posterius, ab aliquo posteriori principio, sicut animal et plantæ, calidum quidem et frigidum ab elementis participant, secundum determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem, quem modum obtinent ex virtute seminali, per quam generantur.

Nec est inconveniens quod ab aliquo principio aliquid sit quantum vel album vel calidum. Sed in his quæ substantialiter prædicantur, hoc contingere penitus impossibile est. Nam omnia quæ substantialiter de aliquo prædicantur, sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eamdem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simpliciter, vel simplicior prima causa; unde et Aristoteles hac ratione utitur contra Platonicos, quod si esset aliud animal et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. Si igitur in materialibus substantiis aliud esset id quod est esse, et aliud quod est vivere, et aliud quod est intellectivum esse, ita quod vivens adveniret enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subjecto, vel forma materiæ, haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam accidentis, quod non est causa subjecti et aliquid esse causam substantialis formæ, quod non est causa materiæ, sed in immaterialibus sub-

vie, en elles, n'est pas séparée de l'intelligence, de sorte qu'ils ne tirent l'une et l'autre que du principe de leur existence. Si donc les substances immatérielles sont créées immédiatement de Dieu, elles tiennent de lui immédiatement la vie et l'intelligence. Mais s'il leur arrive quelque chose de surnaturel, par exemple, des idées toutes divines, ou autre chose de semblable, l'opinion des Platoniciens peut s'appuyer sous ce rapport de l'influence que les substances supérieures spirituelles peuvent exercer, jusqu'à un certain point, sur les substances immatérielles qui leur sont inférieures.

CHAPITRE XII.

Réfutation de l'opinion d'Origène.

Comme les opinions que nous avons exposées touchant les substances immatérielles, les faisoient procéder non pas immédiatement, mais à un certain degré du premier principe, d'autres, au contraire, voulant les faire procéder immédiatement du premier principe, les mirent tout-à-fait en dehors de l'ordre naturel. Origène fut l'auteur de cette opinion. Il remarqua, en effet, que des créatures différentes et inégales ne pouvoient naître d'un créateur unique et juste, sans une diversité préalable. Or, aucune diversité n'a pu précéder la première création de Dieu, qui n'admet aucune création antérieure, d'où il concluoit que tout ce qui avoit été créé de Dieu premier principe, étoit égal. Aussi, comme dans les substances matérielles, les corps ne peuvent être égaux, il soutint qu'il n'y avoit point de corps dans la première création des êtres, mais qu'ensuite il y eut une diversité dans les créatures faites par Dieu, par l'effet de la diversité des mouvements de la volonté des substances immatérielles qui, par leur

---

stantiis ad ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum. Nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse, unde a nullo alio habent quod vivant, et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint. Si igitur omnes immateriales substantiæ à Deo habent immediate, quod sint ab eo immediate habent quod vivant, et intellectivæ sint. Si quid autem advenit eis supra eorum essentiam, puta, intelligibiles species vel aliquid hujusmodi, quantum ad talia potest Platonicorum opinio procedere, ut scilicet hujusmodi inferioribus immaterialium substantiarum inveniantur ordine quodam à superioribus derivata.

CAPUT XII.

Opinio Origenis et ejus reprobatio.

Sicut autem prædictæ positiones immaterialium substantiarum ordinem considerantes, non immediate, sed ordine quodam processum a primo principio tradiderunt, ita aliqui e converso volentes salvare immediatum earum processum a principio totaliter ab eis naturæ ordinem sustulerunt, cujus positionis author invenitur Origenes fuisse. Consideravit enim quod ab uno justo authore res diversæ et inæquales non possent procedere, nisi aliqua diversitate præcedente. Nulla autem diversitas præcedere potuit primam productionem rerum a Deo, quæ nihil præsupponit, unde ponebat omnes res à Deo primo productas, esse æquales. Unde quia corpora in corporalibus substantiis æquari non possunt, posuit in prima rerum productione corpora non fuisse, sed quod postmodum rebus a Deo productis diversitas intervenit ex diversitate motuum voluntatis immaterialium substantiarum, quæ ex sua natura habent arbitrii liber-

nature, ont le libre arbitre. Quelques-unes d'entre elles étant donc devenues principes, par l'ordre du mouvement de leur volonté, produisent des êtres plus perfectionnés, et cela diversement, selon la diversité du mouvement de leur volonté. D'où il suit que quelques-unes ont été créées supérieures aux autres, quelques autres, au contraire, s'écartant de leur principe par l'effet de leur volonté, comme si elles lui eussent été opposées, se dépravèrent plus ou moins, en sorte que cette corruption fut la cause de la production des corps, auxquels elles furent attachées par leur opposition au bien, et qu'elles tombèrent jusqu'à la condition d'une nature inférieure. Aussi disoit-il que toute la différence des corps prenoit sa source dans la diversité de déréglement des mouvements de la volonté des substances immatérielles, que celles qui s'étoient moins éloignées de Dieu étoient unies à des corps plus nobles, et les plus coupables aux plus méprisables.

Cette explication n'est pas admissible et les preuves en sont fausses, comme le démontre tout ce que nous avons dit déjà. Nous avons dit plus haut qu'il y avoit des substances immatérielles. Or, s'il y a de la différence entre elles, elle ne peut être que dans la forme. Mais s'il y a diversité de formes, il n'y a pas égalité. Car il faut réduire toute différence formelle à la première négation, qui est la privation de forme. En sorte que pour expliquer la différence formelle de tous, la nature d'un seul étant imparfaite à l'égard d'un autre, il est vis-à-vis de celui-là comme s'il n'avoit pas de forme : nous remarquons ceci dans la diversité des espèces. Ainsi, nous trouvons que la différence des espèces dans les animaux, les plantes, les métaux et les éléments, vient de l'ordre de la nature ; en sorte qu'elle s'élève graduellement du plus imparfait à ce qu'il y a de plus parfait ; ce qui a

---

tatem. Quædam igitur earum in principium ordinato motu voluntatis conversæ, in melius proferunt, et hoc diversimode secundum voluntarii motus diversitatem. Unde et inter eas quædam sunt aliis superiores effectæ, aliæ vero inordinato motu voluntatis a suo principio, sicut adversæ, et hæc in deterius defecerunt quædam plus, quædam minus, ita ut hæc fuerit corporum producendorum occasio, ut eis immateriales substantiæ ab ordine boni aversæ alligarentur, quasi usque ad inferiorem naturam prolapsæ. Unde et totam diversitatem corporum dicebat procedere ex diversitate inordinationis voluntarii motus immaterialis substantiæ, et quæ minus a Deo aversæ fuerant nobilioribus corporibus alligarentur ; quæ autem magis, ignobilioribus.

Hujus autem positionis ratio vana est, et ipsa positio impossibilis ; cujus quidem impossibilitatis ratio accipi potest ex his quæ jam diximus. Dictum est enim supra spirituales substantias immateriales esse. Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quæ formali differentia differunt, æqualitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quæ est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius se habet ad ipsum secundum habitudinem privationis ad formam ; hoc autem in diversitate specierum nobis notatum apparet. Sic igitur specierum differentiam in animalibus, et plantis, et metallis, et elementis invenimus secundum ordinem naturæ procedere, ut paulatim ab imperfectiori ad perfectissimum natura consurgat : quod etiam apparet in specie-

lieu également dans les couleurs, les saveurs et les autres qualités des choses qui tombent sous les sens. Mais dans ce qui diffère par la matière et qui a la même forme, il n'est pas impossible qu'il y ait égalité. Car plusieurs sujets peuvent avoir la même forme ou la même qualité, soit en plus, soit en moins. Ainsi donc, il est possible que les substances spirituelles soient toutes égales, si elles diffèrent seulement quant à la matière, dès qu'elles ont la même forme quant à l'espèce, et Origène pensoit qu'elles étoient peut-être ainsi, ne mettant pas beaucoup de différence entre les natures spirituelles et les corporelles. Mais puisque les substances spirituelles sont immatérielles, il faut qu'elles aient un rang de nature. Et d'après cette opinion, elles doivent être ou imparfaites ou complètes. Car dans un degré de la nature, on ne voit guère d'égalité, si ce n'est à cause du degré de chaque individu qui le compose, ou à cause de la nécessité de leur union, comme ceux qui ne sont pas en nombre suffisant, se multiplient, comme on voit dans les choses périssables plusieurs individus égaux dans la nature de l'espèce, ou bien pour une fin dont n'est pas capable la nature d'un individu, mais qu'il faille réunir la puissance de plusieurs comme pour compléter une force unique, comme on le voit dans une armée ou dans un nombre d'hommes qui remorquent un vaisseau. Mais ceux dont la puissance est complète, ou qui restent dans l'ordre de leur nature, ne multiplient pas leur nombre dans l'égalité de la même espèce. Il n'y a, en effet, qu'un soleil pour produire constamment les effets attachés à l'ordre de sa nature, et c'est ce qui se fait dans les autres corps célestes.

Mais les substances spirituelles sont bien plus perfectionnées que

---

bus colorum et saporum et aliorum sensibilium qualitatum. In his vero quæ materialiter differunt eamdem formam habentibus nihil prohibet æqualitatem inveniri. Possunt enim subjecta diversa eamdem formam participare aut secundum æqualitatem aut secundum excessum et defectum. Sic igitur possibile esset spirituales substantias omnes æquales esse, si solum secundum materiam differrent, eamdem formam secundum speciem habentes; et forte tales eas esse Origenes opinabatur, non multum discernens inter naturas spirituales et corporales. Quia vero spirituales substantiæ immateriales sunt, necesse est in eis ordinem naturæ esse. Adhuc secundum hanc positionem, necesse est spirituales substantias aut imperfectas esse aut superfluas esse. Non enim inveniuntur multa æqualia in uno gradu naturæ, nisi propter imperfectionem cujuslibet eorum, vel propter permanendi necessitatem, ut quæ numero permanere non possunt multiplicata permaneant, sicut inveniuntur in corruptibilibus rebus multa individua æqualia secundum naturam speciei; aut propter necessitatem alicujus operationis, ad quam virtus unius non sufficit, sed oportet aggregari virtutem multorum quasi ad unam perfectam virtutem constituendam, ut patet in multitudine bellatorum et in multitudine trahentium navim. Illa vero quorum est virtus perfecta, quæ sunt permanentia in ordine suæ naturæ, non multiplicantur secundum numerum in æqualitate ejusdem speciei. Est enim unus sol tantum qui sufficit ad semper permanendum ad omnes effectus producendos, qui sibi conveniunt secundum gradum suæ naturæ, et idem apparet in cæteris cœlestibus corporibus.

Substantiæ autem spirituales sunt multo perfectiores corporibus etiam cœlestibus, non igitur in eis inveniuntur multæ in

les corps même célestes : cependant on n'en voit pas beaucoup qui soient du même degré naturel ; car une seule étant suffisante, les autres deviendroient inutiles. Ainsi l'opinion que nous combattons ôte à Dieu la perfection du bien pour produire toutes les créatures. Car la perfection d'un effet consiste dans sa ressemblance avec sa cause. Puisque ce qui est créé selon sa nature est parfait, quand il renferme la perfection de son auteur. Les objets d'art sont parfaits véritablement, quand ils représentent leur modèle. On ne considère pas seulement, dans le premier principe, ce qui a l'être, l'unité et la bonté, mais ce qui a ces attributs à un degré bien au-dessus des autres êtres, et ce qui les fait participer à sa perfection. La parfaite ressemblance des créatures produites de Dieu n'exige pas seulement que chaque être existe et soit bon, mais encore que l'un soit plus parfait que l'autre, et que l'un ordonne l'autre à sa fin, en sorte que le bien de tout soit la règle de l'ordre, comme l'ordre est le bien d'une armée.

Or l'opinion d'Origène empêche le bien des créatures en établissant leur parfaite égalité. De plus, il est faux d'attribuer au hasard ce que le monde a de plus parfait. Car ce qui est très-bien a une suprême raison de sa fin. Or le bien dans l'universalité des créatures, est le bien de l'ordre. Car c'est là le bien général, tandis que tout le reste n'est qu'un bien particulier. Or ce système attribue au hasard l'ordre que nous voyons régner dans l'univers, en faisant agir les substances immatérielles au gré de leurs volontés changeantes. Ce système doit donc être rejeté, car il repose sur des raisons futiles. Car il n'y a pas la même raison de justice dans la composition d'un tout de plusieurs différentes parties, que dans la distribution d'une chose commune à

---

eodem gradu naturæ ; una enim sufficiente aliæ superfluerent. Item, prædicta positio universitati rerum producendarum à Deo subtrahit boni perfectionem, uniuscujusque enim effectus perfectio in hoc consistit, quod suæ causæ assimiletur. Quod enim secundum naturam generatur, tunc perfectum est, quando contingit ad similitudinem generantis ; artificialia etiam per hoc perfecta redduntur, quod artis formam consequuntur. In primo autem principio, non solum consideratur, quod ipsum est bonum, et ens, et unum, sed etiam quod hoc eminentius præ cæteris habet, et alia ad sui bonitatem participandam adducit. Requirit igitur assimilatio perfecta universitatis a Deo productæ non solum quod unumquodque sit bonum et ens, sed et unum superemineat alteri, et unum moveat alterum ad suum finem, unde et bonum universi est bonum ordinis, sicut bonum exercitus.

Hoc igitur bonum universitati rerum subtraxit prædicta positio, omnimodam æqualitatem in rerum productione constituens. Amplius, inconveniens est id quod est optimum in universo, attribuere casui. Nam id quod est optimum, maximam habet rationem finis intenti ; optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis. Hoc enim est bonum commune, cætera vero sunt singularia bona. Hunc autem ordinem qui in rebus nunc invenitur, prædicta positio attribuit casui, secundum scilicet quod accidit unam immaterialium substantiarum sic moveri secundum voluntatem, et aliam aliter. Est igitur prædicta positio omnino abjicienda, ratio etiam positionis manifeste continet vanitatem. Non enim est eadem ratio justitiæ in constitutione alicujus totius ex pluribus partibus et diversis, et in distributione alicujus communis per singularia. Quia enim aliquod totum perfectum fit, secun-

chacun. Puisque la perfection du tout consiste à coordonner à sa composition ses différentes et inégales parties. Si toutes étoient égales, ce ne seroit point un tout parfait, ce qui est clair tant pour un tout dans l'ordre naturel, que dans l'ordre civil. Car le corps de l'homme ne seroit pas parfait, si ses membres n'étoient pas différents, et les uns destinés à des fonctions plus nobles que les autres; de même qu'une ville ne seroit pas parfaite, si les conditions étoient toutes égales, et s'il n'y avoit pas des emplois différents. Or, dans la distribution, on a en vue le bien de chacun, et c'est pourquoi chacun reçoit diversement selon sa fin et ses aptitudes différentes. Donc, dans la première création de toutes choses, Dieu fit des êtres différents et inégaux, selon que l'exigeoit la perfection de l'univers et non d'après la diversité préexistante des créatures, se réservant de donner à chacun selon ses mérites, au jour de la justice universelle du jugement dernier.

CHAPITRE XIII.

Système de ceux qui nient la providence de Dieu et le gouvernement des substances séparées. Sa réfutation.

Quelques philosophes se sont trompés non-seulement sur la substance et le rang des substances spirituelles, en les jugeant comme les créatures inférieures, mais encore quelques autres ont commis la même erreur sur leur nature et leurs fonctions. Car, en voulant juger leur intelligence et leur action à la façon de l'intelligence et de l'action des hommes, ils crurent que Dieu et les autres substances immatérielles n'avoient aucune connoissance des créatures inférieures, et en particulier qu'ils ne prenoient aucun souci de la conduite des hommes. Puisque nous avons en nous le sens des choses en particulier, et notre intelligence, à cause de son imma-

---

dum hoc diversas partes et inæquales ad ejus compositionem conducit. Si enim omnes essent æquales, jam non esset totum perfectum, quod patet tam in toto naturali quam in toto civili. Non enim esset corpus hominis perfectum, nisi membra diversa et inæqualis dignitatis haberet, neque esset civitas perfecta, nisi inæquales conditiones et officia diversa in civitate existerent. In distributione vero attenditur bonum uniuscujusque, et ideo diversis diversa assignantur secundum diversitatem in eis præcedentem, secundum quam competunt eis diversa. In prima igitur rerum productione Deus diversa et inæqualia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diversitatem in rebus præexistentem, sed hoc attenditur in remuneratione finalis judicii, unicuique retribuens secundum quod meruit.

CAPUT XIII.

Opinio auferentium rerum providentiam a Deo et substantiis separatis, et ejus reprobatio.

Non solum autem substantia et ordine spiritualium substantiarum aliqui erraverunt, ad modum inferiorum rerum de eis existimantes, sed hoc etiam quibusdam accidit circa significationem et providentiam earumdem. Dum enim spiritualium substantiarum intelligentiam et operationem ad modum humanæ intelligentiæ et operationis dijudicare voluerunt, posuerunt Deum et alias substantias immateriales singularium cognitionem non habere nec inferiorum et præcipue humanorum actuum providentiam gerere. Quia enim in nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialita-

térialité, l'a non-seulement des choses en particulier, mais de tout en général, il s'ensuit, disent-ils, que l'intelligence des substances spirituelles, qui sont beaucoup plus simples que notre intellect, ne peuvent pas connoître les choses en détail. Il n'y a pas dans les substances spirituelles, qui sont tout-à-fait immatérielles, un sens qui puisse agir sans l'intermédiaire d'un corps, d'où il paroît impossible que les substances spirituelles aient quelque connoissance des créatures individuellement. Et, poussant la folie plus loin, ils soutiennent que Dieu ne connoît que lui. Car, comme nous voyons en nous que l'intellect est la perfection et l'acte de l'être intelligent, car par là l'intellect devient intelligent par le fait, et qu'il n'y a rien de plus noble que Dieu qui puisse être sa perfection, ils concluent qu'il est nécessaire que Dieu ne voie dans son intellect que son être. Ensuite, ce qui est le fait de la prévoyance de quelqu'un n'est pas l'effet du hasard. Si donc tout ce qui arrive ici-bas, arrive par l'ordre de la divine providence, il n'y a rien qui appartienne au hasard. Ils s'appuient encore sur ce que dit Aristote au sixième livre de sa Métaphysique, que si nous soutenons que tout effet a une cause en soi, et que la cause une fois posée, l'effet doit s'ensuivre nécessairement, de là ils concluent que toutes les choses futures arrivent nécessairement, parce qu'on devra attribuer chaque effet à quelque cause précédente, de celle-ci à une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause qui existe encore ou qui a déjà été. La cause qui est maintenant ou qui a été, a déjà été posée. Si donc la cause a été posée, il faut que l'effet s'ensuive, tous les effets futurs sont une conséquence nécessaire de leur cause ; mais si tout ce qu'il y a dans le monde est soumis à la providence, la cause

---

tem non singularium, sed universalium est consequens esse existimaverunt, ut intellectus substantiarum spiritualium, qui sunt multo simpliciores nostro intellectu, singularia cognoscere non possint. Non est autem in substantiis spiritualibus, cum sint omnino incorporeæ, aliquis sensus, cujus operatio sine corpore esse non potest : unde videtur eis impossibile, quod spirituales substantiæ aliquam de singularibus notitiam habeant. Adhuc in majorem insaniam inde procedentes, existimant Deum nihil nisi seipsum intellectu cognoscere. Sic enim videmus in nobis, quod intellectus est intelligentis perfectio et actus; per hoc enim intellectus sit actus intelligens; nihil autem aliud Deo est nobilius, quod possit esse ejus perfectio : unde ex necessitate consequi arbitrantur, quod nihil aliud sit a Deo intellectum, nisi ejus esse. Amplius, ea quæ ex alicujus providentia procedunt, casualia esse non possunt. Si igitur omnia quæ in hoc mundo accidunt, ex divina providentia procedunt, nihil in rebus erit fortuitum et casuale. Item, utuntur ratione Aristotelis in VI. *Metaph.* probantis quod si omnem effectum ponamus habere causam per se, et quod qualibet causa posita necesse sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate contingerent ; quia erit inducere quemlibet effectum futurum in aliquam procedentem causam, et illam in aliam, et sic inde, quousque veniatur ad causam quæ jam est vel quæ fuit. Hæc autem jam posita est, ex quo in præsenti, vel in præterito fuit. Si igitur posita causa necesse est effectum poni, ex necessitate consequuntur omnes futuri effectus ; sed si omnia quæ in mundo sunt, providentiæ subduntur, omnium causa non solum est præsens vel præterita, sed ab æterno pro-

de tout non-seulement est présente ou passée, mais elle est éternelle : or il n'est pas possible que, la cause posée, l'effet ne s'ensuive pas. Car la divine providence ne cesse ni par ignorance, ni par impuissance, puisqu'elle est sans défaut; il s'ensuit donc que tout arrive nécessairement. De plus, si Dieu est le bien même, il faut que l'ordre de sa providence agisse dans les vues du bien; ou elle sera impuissante, ou elle exclura toute espèce de mal dans le monde. Or, nous voyons beaucoup de mal dans les créatures qui naissent et qui meurent, et particulièrement parmi les hommes qui, outre les maux de la nature, qui sont des effets naturels, la corruption et la mort qui leur sont communes, avec toutes les autres créatures mortelles, ont encore tous les malheurs du vice, des événements fâcheux, tels que le mal pour les justes et le bonheur pour les méchants.

C'est pourquoi quelques-uns crurent que la divine providence s'étendoit jusqu'aux substances immatérielles, aux choses incorruptibles et aux corps célestes, dans lesquels ils ne voyoient aucun mal : que les êtres inférieurs étoient soumis à la divine providence ou aux autres substances spirituelles, quant au genre, mais non pas individuellement. Et parce que tout ce qui a été dit plus haut répugne à l'idée générale des hommes, non-seulement du peuple, mais encore des sages, il faut prouver par de bonnes raisons, que tout ceci est faux, et que les raisons sur lesquelles ils prétendent appuyer leurs idées ne sont nullement concluantes, 1° quant à la prescience de Dieu, 2° quant à sa providence.

Il faut tenir pour nécessairement vrai que Dieu a connu d'une connoissance parfaite ce qui a été de tout temps et tout ce qui peut être su; car, comme nous l'avons dit, la substance de Dieu, c'est son être

---

cessit; non est autem possibile quin ea posita effectus sequantur. Non enim cassatur divina providentia, neque per ignorantiam neque per impotentiam providentis, in quem nullus cadit defectus, sequeretur igitur omnia ex necessitate procedere. Adhuc, si Deus est ipsum bonum, oportet quod ordo providentiæ ejus secundum rationem boni præcedat, aut igitur inefficax est divina providentia, aut universaliter malum a rebus excludit. Videmus autem in singularibus generabilium et corruptibilium multa mala contingere, et præcipue inter homines, in quibus præter naturalia mala, quæ sunt naturales defectus, et corruptiones communes eis et aliis corruptibilibus rebus, superadduntur insuper mala vitiorum et ordinatorum eventuum, puta, cum justis multotiens multa mala veniunt, injustis autem bona.

Propter hoc igitur aliqui existimaverunt divinam providentiam se extendere usque ad substantias immateriales, et incorruptibilia et cœlestia corpora, in quibus nullum malum videbant; inferiora autem providentiæ subdi dicebant divinæ, vel aliarum spiritualium substantiarum quantum ad genera, non autem quantum ad individua. Et quia ea quæ prædicta sunt, communi opinioni hominum repugnant, non solum plebis, sed etiam sapientum, certis rationibus ostendendum est, prædicta veritatem non habere, et rationes præmissas non hoc concludere quod intendunt. Et primo quidem quantum ad divinam cognitionem, secundo quantum ad ejus providentiam.

Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere, quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore, vel a quocumque cognoscente certissimam cognitionem habeat; ut enim supra habitum est,

lui-même. Or, dans Dieu, voir et être ne font qu'un, comme son être parfaitement simple est la simplicité d'essence. Il faut donc que, comme sa substance est son être, elle soit son intelligence, comme Aristote le dit au douzième livre de sa Métaphysique. De même donc que sa substance est son être séparé, ainsi sa substance est son intelligence séparée. Et s'il étoit une forme séparée, rien de ce qui pourroit être de la raison de cette forme ne pourroit lui manquer : de même que s'il étoit la blancheur séparée, il auroit tout ce qui est de la raison de la blancheur. La raison générale de connoissance renferme donc la science de tout ce qui peut être connu; il faut donc que rien n'échappe à la connoissance de Dieu. Car la science d'un être quelconque est en raison du mode de sa substance, comme toute opération est en raison de la nature de celui de qui elle vient. Mais la science de Dieu, qui est sa substance, doit bien plus être en raison de sa nature. Or, la nature de Dieu est une, simple, immuable, éternelle. Il s'ensuit donc que Dieu, d'un seul regard de son intelligence, connoît tout d'une manière certaine. De plus, l'abstrait ne peut être qu'un, dans quelque nature que ce soit. Et si la blancheur pouvoit être abstraite, il n'y auroit qu'une seule blancheur qui seroit abstraite, toutes les autres dépendroient d'elles. Ainsi, comme la seule substance de Dieu est son abstraction, de même sa seule substance est son intellect parfaitement abstrait. Donc, comme toutes les autres créatures participent d'un autre, elles voient par un intermédiaire, ou connoissent d'une façon quelconque; mais tout ce qui appartient à quelque chose par communication, est bien plus parfait là où il est par essence, de laquelle tout le reste dérive. Il faut donc

---

Dei substantia est ipsum ejus esse. Non est autem in eo aliud esse atque aliud intelligere, sic enim non esse perfecte simplex, unde nec simpliciter primum. Oportet igitur quod sicut ejus substantia est suum esse, ita etiam ejus substantia sit suum intelligere, seu intelligentia, ut etiam Philosophus concludit in XII. *Metaph.* Sicut igitur ejus substantia est ipsum esse separatum, ita et ejus substantia est ipsum intelligere separatum. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formæ pertinere posset, ei deesset; sicut si albedo separata esset, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur, ei deficeret. Cujuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur; oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cujuslibet cognoscentis est secundum modum substantiæ ejus, sicut et quælibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis divina cognitio, quæ est ejus substantia, est secundum modum esse ipsius. Esse autem ejus unum, simplex, fixum et æternum. Sequitur ergo, quod Deus uno simplici intuitu æternam et fixam de omnibus notitiam habeat. Adhuc autem id quod abstractum est, non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo quæ abstracta esset, omnes autem aliæ albedines essent eam participantes. Sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum abstractum esse, ita sola ejus substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt, seu qualitercumque cognoscunt, omne autem quod convenit alicui per participationem, perfectius invenitur in eo quod est tale per essentiam, a quo alia derivantur. Oportet igitur Deum omnium, a quibuscumque cognoscuntur, cognitionem habere. Unde et Philosophus pro inconvenienti habet ut

que Dieu sache tout ce que les autres êtres peuvent savoir. Aussi Aristote regarde-t-il comme impossible que nous sachions quelque chose que Dieu puisse ignorer, comme il le prouve dans son premier Traité de l'Ame et dans son troisième livre de Métaphysique. De même si Dieu se connoît, il faut qu'il se connoisse parfaitement; surtout parce que son intelligence est sa substance, il est nécessaire que tout ce qui est dans sa substance lui soit connu. Mais dès que la substance d'une chose parfaite est connue, il est nécessaire que sa vertu soit parfaitement connue : Dieu connoît donc parfaitement sa vertu. Il faut encore qu'il sache jusqu'où va sa puissance. Or, sa puissance s'étend à tout ce qu'il y a dans les créatures, de quelque façon que ce soit, ou tout ce qu'il peut y avoir, soit propre, soit commun, produit immédiatement par lui, ou par le moyen des causes secondes, parce que la vertu de la cause première influe plus sur l'effet que la vertu des causes secondes. Il faut donc que Dieu ait la connoissance de tout ce qu'il y a dans les créatures, de quelque façon qu'il y soit. Et encore, comme la cause est d'une certaine manière dans l'effet, par la ressemblance qu'il en retire toujours, de même l'effet est toujours dans sa cause d'une manière bien supérieure, et en raison de sa vertu. Dans la cause première des créatures qui est Dieu, il faut que tout soit d'une manière bien plus éminente dans sa nature que dans elles-mêmes. Mais ce qui est dans un autre sujet doit y être selon le mode de sa substance : or le mode de Dieu est son intellect. Il faut donc que tout ce qui est dans les créatures, quel qu'en soit le mode, soit connu de Dieu, selon l'éminence de sa nature. Il est donc nécessaire que Dieu connoisse tout parfaitement. Mais comme la démonstration d'Aristote, au 12[e] liv. de la Métaphysique, a été une occasion d'erreur pour quelques-uns, il faut montrer qu'ils n'ont pas compris ce philosophe.

---

aliquid a nobis cognitum sit Deo ignotum, ut patet in I. *De anima*, et in III. *Metaph.*. Item, si Deus seipsum cognoscit, oportet quod perfecte cognoscat se, præsertim quia si ejus intelligere est ejus substantia, necesse est, ut quidquid est in ejus substantia, ipsius cognitione comprehendatur. Cujuscumque autem rei perfectæ substantia cognoscitur, necesse etiam est virtus, ut perfecte cognoscatur; cognoscit igitur perfecte suam virtutem. Oportet igitur quod cognoscat omnia, ad quæ sua virtus extenditur. Sua autem virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus, vel esse potest, sive sit proprium, sive commune, sive immediate ab eo productum, sive mediantibus causis secundis; quia causæ primæ virtus magis imprimit in effectum quam virtus causæ secundæ. Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quæ sunt quocumque modo in rebus. Amplius, sicut causa est quodammodo in effectu per sui similitudinem participatam : ita omnis effectus est in sua causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius. In causa igitur prima omnium, quæ Deus est, oportet omnia eminentius existere ex natura, quam etiam in seipsis. Quod autem est in aliquo, oportet quod in eo sit secundum modum substantiæ ejus, substantia autem Dei est ipsum intelligere ejus. Oportet igitur omnia quæ quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiæ ejus. Necesse est igitur Deum perfectissime omnia cognoscere. Sed occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis in XII. *Metaph.* Oportet autem ostendere quod Philosophi intentionem non assequuntur.

Il faut savoir que, selon les Platoniciens, l'ordre des choses intelligibles étoit antérieur à l'intellect, parce que l'intellect, en saisissant l'intelligible, devenoit intelligent par le fait, comme nous l'avons dit. Et Aristote avoit démontré d'avance dans ce même livre, de la même manière, qu'au-dessus de l'intellect et sa force naturelle, par laquelle les cieux se meuvent, il y a quelque chose d'intelligent qui dérive de l'intellect lui-même, qui gouverne le ciel en disant : ce qui reçoit l'intelligible, la substance, et l'intellect, opèrent en qualité d'agent, comme s'il disoit, il comprend réellement en raison de l'intelligence qu'il a reçue d'une cause supérieure ; et il tire cette dernière conclusion, que cet intelligible est parfaitement divin. Et après ce préambule, il fait cette question sur l'intellect de ce parfaitement divin, par la participation duquel le moteur du ciel est intelligent de fait ; parce que si cet agent divin n'est point intelligent, il n'aura aucune valeur et sera comme plongé dans le sommeil. Mais s'il l'est, on se demandera comment il l'est, parce que s'il est intelligent parce qu'il reçoit d'un être supérieur, comme l'intellect inférieur comprend par son moyen, il s'ensuivra qu'il est principe à son égard, parce que dès qu'il comprend par le secours d'un autre, il n'est pas intelligent par son essence, de manière que sa substance soit son intellect; en effet sa substance sera plutôt en puissance à l'égard de l'intelligence. C'est là ce qu'est la substance d'un être qui participe de tout autre, à l'égard de ce qu'elle en reçoit par participation; aussi il s'ensuivra que ce parfaitement divin ne sera pas une substance parfaite, parce qu'elle s'appuie sur un sujet. En conséquence, il demande ce qu'on entend par substance parfaite. Car, soit qu'on dise que la substance du premier principe soit son intelligence elle-même, ou qu'elle est

---

Sciendum est igitur quod secundum Platonicos, ordo intelligibilium præexistebat ordini intellectuum, ita quod intellectus participando intelligibile fieret intelligens actu, ut supra jam diximus. Et per hunc modum etiam Aristoteles ostenderat prius in eodem libro, quod supra intellectum et appetitum intellectualem, quo cœlum movetur, est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu cœlum movente, sic dicens. Susceptivum intelligibilis, et substantiæ, et intellectus agit ut agens, quasi dicat, actu intelligit secundum quod habet jam participatum unum intelligibile superius; et ex hoc ulterius concludit, quod illud intelligibile sit magis divinum. Et interpositis quibusdam movet quæstionem de intellectu hujus divinissimi, cujus participatione motor cœli est intelligens actu; quia si istud divinissimum non intelligit, non erit insigne aliquid, sed se habebit ut dormiens. Si autem intelligit, erit primo dubitatio quomodo intelligat, quia si intelligit participando aliquid aliud superius, sicut per participationem ejus inferior intellectus intelligit, sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius; quia ex quo per participationem alterius intelligit, non est intelligens per suam essentiam, ita quod sua substantia sit suum intelligere, sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiæ. Sic enim se habet substantia cujuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet, et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum non erit optima substantia, quod est contra positum. Movet etiam consequenter aliam dubitationem de eo quod intelligitur de optima substantia. Sive enim detur quod substantia primi sit ipsum ejus intelligere, sive substantia ejus

son intellect qui a la puissance de comprendre, on se demandera toujours ce que comprend la première substance. Car, ou elle se comprend elle-même, ou quelque chose qui lui est étranger. Et si l'on répond qu'elle comprend quelque chose qui n'est pas elle, on demandera encore si elle comprend toujours la même chose, ou tantôt une chose et tantôt l'autre. Et comme on pourroit répondre que cela importe peu, il demande encore s'il fait quelque chose ou rien, qu'un être intelligent quelconque comprenne ce qui est bon ou toute autre chose contingente. Il répond à cette question qu'il est absurde de comprendre certaines choses. Ce qui semble avoir un double sens : ou parce qu'il est absurde de savoir certaines choses, comme si leur connoissance vaut autant que celle d'autres choses, puisqu'il y en a qui valent beaucoup plus, et quelques-unes beaucoup moins que d'autres. L'autre sens est que parce que nous voyons que savoir certaines choses dans le fait est absurde pour nous; d'où il faut conclure que le texte veut dire autre chose, ou qu'il est inutile de pousser plus loin la supposition.

Dans le cas, en effet, qu'il vaille mieux connoître quelque chose de bon que quelque chose de moins bon, il conclut que ce qui conçoit la première substance est très-bon, et qu'elle ne change pas en le comprenant, de manière à comprendre tantôt une chose, tantôt une autre; et il le prouve de deux manières. La première d'abord, parce que lorsqu'elle comprend ce qui est le meilleur, comme on l'a dit, il s'ensuivroit, si elle passoit à une autre chose intelligible, qu'elle descendroit à quelque chose qui vaudroit moins. La seconde, parce que ce changement de choses intelligibles implique un certain mouvement. Or, le premier principe doit être tout-à-fait immuable. Ensuite il revient à la première question, savoir, si la substance de Dieu est

---

sit intellectus qui comparatur ad intelligere ut potentia, dubium erit quid sit illud quod intelligit prima substantia. Aut enim intelligit seipsum, aut aliquid diversum a se; et sic detur quod aliquid diversum a se intelligat, erit ulterius dubitabile, utrum semper idem intelligat, aut quandoque unum, quandoque aliud. Et quia posset aliquis dicere, quod nihil differt quid intelligat, movet super hoc dubitationem, utrum aliquid differt, vel nihil in quocumque intelligente intelligere aliquid bonum, vel intelligere quodcumque contingens. Et respondet satisfaciens huic dubitationi, quod de quibusdam absurdum est intelligere; cujus potest esse sensus duplex, vel quia absurdum est intelligere de quibusdam, utrum ea intelligere sit ita bonum sicut quædam alia, cum quædam respectu aliorum sint vel multo pejora, vel multo meliora. Alius autem sensus est, quia videmus quod intelligere quædam in actu, apud nos videtur esse absurdum, unde et alia littera habet; aut inconveniens meditari de quibusdam.

Habito igitur quod melius est intelligere aliquod bonum, quam intelligere minus bonum, concludit quod id quod intelligit prima substantia, est optimum, et quod intelligendo non mutatur, ut nunc intelligat unum, nunc aliud, et hoc probat dupliciter. Primo quidem, quia cum intelligat id quod est nobilissimum, ut dictum est, sequeretur si mutaretur ad aliud intelligibile, quod mutatio esset in aliquid indignius. Secundo, quia talis vicissitudo intelligibilium jam est motus quidam. Primum autem principium oportet esse omnibus modis immobile. Deinde redit ad determinandam primam quæstionem,

son intelligence et si l'être de Dieu est son intellect, ce qu'il prouve encore de deux façons. Il prouve premièrement qu'il est assez probable que la première substance n'est pas son intelligence, mais qu'elle est seulement comme une puissance, parce qu'il lui seroit pénible de comprendre continuellement. Il tire cette probabilité de ce qui se passe en nous; mais parce que cela peut arriver en nous, non par la nature de l'intellect, mais par l'insuffisance de la force que nous employons à comprendre, il n'a pas prétendu que cela étoit nécessaire dans tous les êtres. Mais si le mot probable est pris pour certain, il s'ensuivra qu'il est pénible à la première substance de comprendre continuellement, et qu'ainsi elle ne le pourra pas toujours, ce qui est contraire aux prémisses. Il le prouve secondement en disant que si la substance n'est pas son intellect, il s'ensuivra qu'il y aura quelque chose de plus digne que son intellect, c'est-à-dire la chose conçue, à l'aide de laquelle il comprend. Car toutes les fois que la substance d'un être intelligent n'est pas son intellect, il faut que la substance de l'intellect soit agrandie et perfectionnée par le sujet intelligible qu'il conçoit actuellement, fût-il au dernier degré des êtres. Mais tout ce qui donne l'être à quelque chose est plus noble que cet être lui-même; d'où il suit que tout ce qui est intelligible, à quelque degré inférieur que vous le placiez, est plus noble que l'intellect, qui n'est pas intelligent par son essence. C'est pourquoi il ne faut pas dire que la perfection de l'intellect divin soit autre chose que ce qu'il comprend, parce que sa sublimité tient à la perfection de son intelligence, ce dont nous trouvons la preuve en nous, chez qui la substance de celui qui conçoit diffère de l'idée qu'il a; car il est quelquefois plus noble de ne pas comprendre que de comprendre. Et s'il en est ainsi de Dieu, que son

---

an scilicet Dei substantia sit suum intelligere, et an esse Dei sit suum intelligere, quod sic dupliciter probatur. Primo quidem probat, quod sit prima substantia non est suum intelligere, sed est sicut potentia, adhuc sit probabile, quod continue intelligere esset ei laboriosum. Hoc autem dicit esse probabile ex eo quod in nobis sic accidit; sed quia in nobis potest accidere non ex natura intellectus, sed ex viribus inferioribus quibus utimur intelligendo, ideo non dixit esse hoc necessarium in omnibus. Si tamen hoc probabile accipiatur ut verum, sequetur quod continue intelligere sit laboriosum primæ substantiæ et ita non poterit semper intelligere, quod est contra præmissa. Secundo, probat per hoc, quia si substantia sua non esset suum intelligere, sequetur quod aliquid aliud erit dignius quam ejus intellectus, scilicet res intellecta, per cujus participationem fit intelligens. Quandocumque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum. Omne autem per quod aliquid fit actum, nobilius est; unde sequetur quod aliquod indignissimum intelligibile sit dignius quam intellectus, qui non est intelligens per suam essentiam. Quare negandum est hoc, scilicet quod aliquid intellectum aliud ab ipso sit perfectio intellectus divini, quia ad perfectionem ipsius intelligere pertinet nobilitas ipsius intellecti; quod patet ex hoc quod in nobis, in quibus differt substantia cognoscentis a cognitione actuali, dignius est quædam non videre quam videre. Et ita si sic sit in Deo, quod ejus

intellect ne soit pas son intelligence, et qu'il comprenne autre chose, son intelligence ne sera pas parfaite, parce qu'elle ne saisira pas ce qu'il y a de plus parfait. Il faut donc qu'il se comprenne, puisqu'il est le plus accompli des êtres.

En considérant attentivement les paroles d'Aristote, on voit que son intention n'est pas d'ôter à Dieu entièrement la connoissance des autres choses, mais seulement de montrer qu'il ne les connoît que comme ses créatures, en sorte qu'il devient intelligent par leur moyen, comme il en est de tout intellect dont l'intelligence n'est point sa substance. Il voit tout en se considérant lui-même, en tant que son être est le principe et l'origine de tout ce qui existe, et son intellect comme la source unique de l'intelligence qui les renferme toutes. Les autres intellects séparés, que nous appelons anges, se comprennent eux-mêmes, chacun selon son essence, et les autres, selon les idées de Platon, comprennent par participation des formes intelligibles séparées, qu'il appeloit des dieux, comme nous l'avons dit. Et, d'après Aristote, ils comprennent soit par leur espèce, soit par leur essence, soit par participation des formes intelligibles séparées du premier principe intelligible, qui est Dieu, de qui ils tiennent l'être et l'intelligence.

CHAPITRE XIV.

La providence de Dieu s'étend aux plus petites choses.

Comme il est nécessaire, d'après ces prémisses, que la science de Dieu s'étende jusqu'aux plus petites choses, de même faut-il que sa providence prenne soin de tout. Car dans tout on voit qu'il est dans l'ordre que tout s'enchaîne et s'aide mutuellement, et que tout tende

---

intellectus non sit sua intelligentia et aliquid aliud intelligat, non erit sua intelligentia optima, quia non erit optimi intelligibilis. Relinquitur ergo quod seipsum intelligat, cum ipse sit nobilissimum entium.

Patet igitur prædicta verba Philosophi diligenter consideranti, quod non est intentio ejus excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem, sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens, sicut fit in quocumque intellectu, cujus substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo seipsum, in quantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quædam universalis radix intelligendi omnem intelligentiam comprehendens. Inferiores vero intellectus separati, quos angelos dicimus, intelligunt quidem seipsos singuli per suam essentiam : alia vero intelligunt secundum Platonicas positiones, per participationem formarum intelligibilium separatarum, quas deos vocabat, ut supra dictum est. Secundum Aristotelem vero partim per species, partim quidem per suam essentiam, partim vero per participationem formarum intelligibilium separatarum ipsius primi intelligibilis quod est Deus, a quo et esse et intelligere participant.

CAPUT XIV.

Quod divina providentia ad minima se extendit.

Sicut autem divinam cognitionem necesse est secundum præmissa usque ad minima rerum se extendere ; ita necesse est sub divinæ providentiæ curam universa concludere. Invenitur enim in rebus omnibus bonum esse in ordine quodam, se-

à une même fin. Comme toute créature découle du premier principe, qui est l'être lui-même, de même il est nécessaire que tout bien vienne du premier bien, qui est la bonté même. Il faut donc que l'ordre de chaque chose dérive de la première et pure vérité, de laquelle quelque chose découle, en ce qu'il est en soi, d'une manière intelligible. Or, la raison de la providence consiste en ce qu'un être intelligent établisse l'ordre dans tout ce qui est soumis à sa providence. Il est donc nécessaire que tout dépende d'elle. Le premier moteur immuable, qui est Dieu, est le principe de tous les changements, comme le premier être est le principe de tout ce qui existe. Parmi les causes, cela l'est d'autant plus que, dans l'ordre des choses, elle est la première des causes, puisqu'elle est leur raison d'être. D'après cela, Dieu est donc une cause plus puissante de tous les mouvements que toutes les autres causes qui le donnent. Or, Dieu n'est la cause de rien, à moins qu'il soit intelligent, puisque sa substance est son intelligence, comme le prouvent les paroles d'Aristote, que nous avons citées. Chaque chose agit par le mode de sa substance. Dieu conduit donc tout à sa fin par son intellect : or ceci est sa providence. Tout est donc soumis à l'ordre de sa providence. De plus, si tout, dans le monde, est disposé selon l'ordre qui est le plus parfait, parce que tout dépend de sa bonté, il vaut mieux que quelque chose soit réglée par soi que par accident; le gouvernement de tout l'univers est donc réglé en lui-même, et non par hasard. Mais il faut, pour que quelque chose soit réglée en soi, que l'intention du premier principe soit parfaitement remplie. Car si le premier principe gouvernoit le second, et que son but ne fût pas atteint, que le second gouvernât le troisieme, le but du premier principe seroit manqué, et

---

cundum quod res sibi invicem subserviunt et ordinentur ad finem. Necesse est autem sicut omne esse derivatur a primo ente quod est ipsum esse, ita omne bonum derivetur a primo bono, quod est ipsa bonitas. Oportet igitur singulorum ordinem a prima et pura veritate derivari, a qua quidem aliquid derivatur secundum quod in eo est, per intelligibilem scilicet modum. In hoc autem ratio providentiæ consistit, quod ab aliquo intelligente statuatur ordo in rebus quæ ejus providentiæ subsunt. Necesse est igitur omnia divinæ providentiæ subjacere. Adhuc primum movens immobile, quod Deus est, omnium motionum principium est, sicut et primum ens est omnis esse principium. In causis autem per se ordinatis tanto aliquid magis est causa, quanto in ordine causarum prior est, cum ipsa aliis conferat quod causæ sint. Deus igitur secundum hoc omnium motionum vehementis causa est, quam etiam singulares causæ moventes. Non est autem alicujus causa Deus, nisi sit intelligens, cum sua substantia sit suum intelligere, ut per supra posita Aristotelis verba patet. Unumquodque agit per modum suæ substantiæ. Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines, hoc autem providere est. Omnia igitur divinæ providentiæ subsunt. Amplius, si sunt res in universo dispositæ, sicut optimum est eas esse, eo quod omnia ex summa bonitate dependent, melius est autem aliqua esse ordinata per se, quam per accidens ordinentur, est igitur totius universi ordo non per accidens, sed per se. Hoc autem requiritur ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio feratur usque ad ultimum. Si enim primum moveret secundum, et ejus intentio ulterius non feratur; secundum vero tertium moveat, hoc erit præter in-

un tel ordre de choses seroit voué au hasard. Il faut donc que l'intention du premier moteur, principe régulateur, c'est-à-dire de Dieu, s'accomplisse non-seulement sur quelques créatures, mais sur toutes généralement, jusqu'au dernier des êtres. Tout est donc soumis à sa providence. Ainsi ce qui convient à la cause et à l'effet est bien plus éminemment dans la cause que dans l'effet, parce que l'effet vient de la cause. Donc, tout ce qui, dans les causes inférieures, est attribué à la première cause de toutes les créatures, lui convient par excellence. Il faut donc accorder à Dieu quelque providence, autrement tout seroit l'effet du hasard. Il faut aussi qu'elle soit très-parfaite et pleine de sagesse.

Or, il faut considérer deux choses dans la providence, savoir : l'ordre et l'accomplissement de l'ordre, dans lequel on aperçoit plusieurs raisons de sagesse parfaite. Car la providence est d'autant plus parfaite dans la règle qu'elle peut mieux voir et gouverner d'une seule vue. De même que les œuvres d'art sont d'autant plus parfaites que chacun peut mieux les comprendre. Quant à l'accomplissement de ses desseins, la providence est d'autant plus admirable, qu'elle conduit tout par des moyens d'autant plus divers. La divine providence dispose donc tout en général et chaque chose en particulier, avec sagesse et intelligence : elle accomplit ses desseins par divers moyens et par différentes causes, parmi lesquelles les substances spirituelles, que nous appelons anges, plus rapprochées de la première cause, exécutent plus ordinairement les ordres de la providence. Ils sont donc les ministres ordinaires de la divine providence, ce qui fait qu'ils sont appelés particulièrement anges, c'est-à-dire, messagers, car il appartient à un envoyé d'exécuter les ordres de son maître.

---

tentionem primi moventis, erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quædam entium procedat, sed usque ad ultima. Omnia igitur ejus providentiæ subsunt. Item, quod causæ et effectui convenit, eminentius invenitur in causa quam in effectu, a causa enim in effectum derivatur. Quidquid igitur, in inferioribus causis, existens primæ omnium causæ attribuitur excellentissime convenit ei. Oportet igitur aliquam providentiam attribuere Deo, alioquin universum casu ageretur. Oportet ergo divinam providentiam perfectissimam esse.

Sunt autem in providentia duo consideranda, scilicet dispositio et dispositorum executio, in quibus quodammodo diversa ratio perfectionis invenitur. Nam in dispositione tanto perfectior est providentia, quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest : unde et omnes operativæ artes tanto perfectius habentur, quanto quisque singula potest magis conjectari. Circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior, quanto providens per plura media et diversa agentia universalius movet. Divina igitur providentia habet dispositionem intelligibilem omnium et singulorum; exequitur vero disposita per plurimas et varias causas, inter quas spirituales substantiæ, quas angelos dicimus, primæ causæ propinquiores existentes, universalius divinam providentiam exequuntur. Sunt igitur angeli universales executores divinæ providentiæ, unde et signanter angeli, id est, nuntii nominantur : nuntiorum enim est exequi ea quæ à Domino disponuntur.

CHAPITRE XV.

Solution des objections contre l'opinion précédente.

Après cela, il est facile de répondre aux objections qu'on nous oppose. Ce que la première raison mettoit en avant est faux, savoir : que l'intellect de Dieu et des anges ne pouvoit connoître les créatures en particulier, si l'intellect humain n'en est pas capable. Et pour que la raison de leur différence soit plus évidente, il faut considérer que l'ordre de la connoissance est en proportion de l'ordre qu'ont les choses, selon leur nature. Car la perfection et la vérité d'une connoissance consiste, en ce qu'elle ait l'idée des choses connues. Car tel est l'ordre qui est dans les créatures, que celles qui sont supérieures ont l'être et la bonté, plus généralement ; non d'après l'ordre commun, comme on appelle général ce qui est attribué à un grand nombre, mais parce que tout ce qui est dans les êtres inférieurs est à un degré bien plus éminent dans les êtres supérieurs, et c'est ce qui se voit dans les créatures par leur puissance d'action. Car les êtres inférieurs ont des qualités particulières ou des vertus suivies d'effets limités, et les supérieurs des vertus qui s'étendent généralement à plusieurs effets; et cependant une vertu supérieure produit plus d'effets particuliers qu'une inférieure ; cela se remarque particulièrement dans les corps. Car le feu a la propriété d'échauffer les corps inférieurs. La semence animale ou la plante produisent, d'une manière fixe et régulière, un individu de son espèce et non d'un autre germe, d'où l'on voit qu'une naissance est dite universelle dans les êtres supérieurs, non pas parce qu'elle ne s'étend pàs à des effets particuliers, mais parce qu'elle en a plus qu'une puissance inférieure et que la

---

CAPUT XV.

Solutio opinionum prædictarum pro prædicta opinione.

His igitur visis, facile est jam ad objectiones supra positas respondere. Non est enim verum quod prima ratio prætendebat intellectum Dei et angelorum singularia non posse cognoscere, si intellectus humanus ea cognoscere non potest. Et ut ejus differentiæ evidentius appareat ratio, considerandum est quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum. In hoc enim perfectio et veritas cognitionis existit, quod rerum cognitarum similitudinem habeat. In rebus autem talis ordo invenitur, quod superiora in entibus universalius esse et bonitatem habent, non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem, prout universale dicitur quod de pluribus prædicatur, sed quia quicquid in inferioribus invenitur, in superioribus eminentius existit ; et hoc ex virtute operativa quæ est in rebus, apparet. Nam inferiora in entibus habent contractus, seu determinatas virtutes effectivas ad determinatos effectus ; superiora vero habent virtutes universaliter ad multos effectus extendentes, et tamen virtus superior etiam in particularibus effectibus plus operatur quam inferior; et hoc maxime in corporibus apparet. Nam in inferioribus corporibus ignis quidem per suum calorem çalefacit, et semen hujus animalis vel plantæ ita determinate producit individuum hujus speciei, quod non producit alterius speciei individuum : ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus quam

supérieure opère plus puissamment dans chacun d'eux. En sorte que plus une puissance de connoissance est plus élevée, plus elle est générale, non en ce sens, qu'elle connoisse seulement toute la nature; car s'il en étoit ainsi, plus elle seroit supérieure, plus elle seroit imparfaite. Car connoître quelque chose en général est le connoître imparfaitement et le discerner comme à demi entre la puissance et l'acte. Mais pour cette raison, une connoissance supérieure est d'autant plus universelle qu'elle embrasse plus de choses, et qu'elle connoît plus parfaitement chaque chose en particulier. Or, dans l'ordre des vertus cognoscitives, il y a la vertu sensitive inférieure; c'est pourquoi elle ne peut connoître chaque chose en particulier que par les différences propres à chacune. Et parce que le principe d'individualité est la matière dans les choses matérielles, la puissance sensitive connoît chaque chose en particulier, par les différences individuelles des organes corporels. Or, parmi les connoissances intellectuelles, la connoissance de l'intellect humain est pauvre et misérable : c'est ce qui fait que les idées intelligibles sont reçues dans l'intellect humain, en raison de la foiblesse de sa connoissance intellectuelle, en sorte qu'il ne peut rien connoître par leur moyen, si ce n'est d'après la nature ordinaire du genre et de l'espèce qu'elles sont destinées à représenter dans leur généralité, et qu'on les généralise de telle manière, qu'on fasse abstraction de leur représentation particulière. C'est ainsi que l'homme connoît chaque chose en particulier par les sens et l'ensemble par l'intellect. Mais les objets de l'intellect ont une puissance plus universelle de connoissances, parce qu'elles embrassent dans une seule idée le général et le particulier..

La seconde raison n'a non plus de valeur. Car quand on dit que l'intellect est la perfection de l'être intelligent, ceci est vrai par rap-

---

virtus inferior; et superior in singulis eorum vehementius operatur. Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior, non quidem sic quod cognoscat solam universalem naturam : sic enim quanto esset superior, tanto esset imperfectior. Cognoscere enim aliquid solum in universali, est cognoscere imperfecto et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur, quia ad plura se extendit, et singula magis cognoscit. In ordine autem cognscitivarum virtutum est virtus sensitiva inferior, et ideo non potest cognoscere singula, nisi per species proprias singulorum. Et quia individuationis principium est materia in rebus materialibus, inde est quod per species individuales in organis corporeis receptas, vis sensitiva singularia cognoscit. Inter cognitiones autem intellectuales cognitio intellectus humani est infima: unde species intelligibiles in intellectu humano recipiuntur secundum debilissimum modum intellectualis cognitionis, ita quod earum virtute intellectus humanus cognoscere non potest res, nisi secundum universalem naturam generis vel speciei, ad quam repræsentandam in sola sui universalitate sunt determinatæ, et quodammodo contractæ ex hoc ipso quod à singularium phantasmatibus abstrahuntur; et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectum. Sed res intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, et universale et singulare.

Secunda etiam ratio efficaciam non haberet. Cum enim dicitur quod intellectus est perfectio intelligentis, hoc quidem ve-

port à l'idée intelligible, qui est la forme de l'intellect en tant qu'il conçoit. Car ce n'est pas la nature de la pierre qui est matérielle, qui est la perfection de l'intellect humain, mais l'idée intelligible, séparée de toute image par laquelle l'intellect conçoit la nature de la pierre. Or, il faut que toutes les fois qu'une forme procède de quelque agent par dérivation, l'être qui est le récipient ou le patient soit moins noble que l'agent, puisque celui-ci, qui donne à l'intellect une forme intelligible, est plus parfait que l'intellect lui-même. On voit dans l'intellect humain, que l'intellect actif est plus noble que l'intellect passif, qui reçoit les idées formées par l'intellect actif; mais il faut remarquer que les choses naturelles connues ne sont pas si nobles que l'intellect passif. Mais les intellects supérieurs des anges reçoivent des images intelligibles ou des idées, selon les Platoniciens, ou de la première substance qui est Dieu, comme cela est la conséquence du système d'Aristote et comme ce qui est réellement vrai. Or l'idée intelligible de l'intellect divin, par laquelle il connoît tout, n'est autre chose que sa substance, qui est son intelligence comme nous l'avons démontré par les écrits d'Aristote. D'où il suit que rien n'est au-dessus de l'intellect divin qui puisse lui donner sa perfection, mais au contraire, les idées intelligibles arrivent à l'intellect des anges par l'intellect divin comme leur étant supérieur, et l'intellect humain les reçoit des choses sensibles par l'action de l'intellect actif.

Il est facile de résoudre la troisième difficulté. Car il peut se faire qu'il y ait quelque chose qui puisse s'attribuer au hasard, si on ne l'attribue qu'à l'intention d'un agent inférieur, mais qui est cependant dans les prévisions d'un agent supérieur. Comme, par exemple, si on faisoit passer une personne dans un lieu où l'on sait qu'il y a

---

ritatem habet secundum speciem intelligibilem, quæ est forma intellectus in quantum est actu intelligens. Non enim natura lapidis quæ est materialis, est perfectio intellectus humani, sed species intelligibilis abstracta a phantasmatibus, per quam intellectus intelligit lapidis naturam. Oportet autem quod cum omnis forma derivata ab aliquo agente procedat, agens autem sit honorabilius patiente seu recipiente, quod omne illud agens, a quo intellectus intelligibilem habet formam, sit perfectius intellectu. Sicut in intellectu humano apparet, quod intellectus agens est nobilior intellectu passibili, qui recipit species intelligibiles actu ab intellectu agente factas: non autem quæ res naturales cognitæ, sunt intellectu passibili nobiliores. Superiores autem intellectus angelorum species intelligibiles participant, vel ab ideis secundum Platonicos, vel a prima substantia, quæ Deus est, secundum quod consequens est ad positiones Aristotelis, et sicut se rei veritas habet. Species autem intelligibilis intellectus divini per quam omnia cognoscit, non est aliud quam ejus substantia, quæ est suum intelligere, ut supra probatum est per verba Philosophi. Unde relinquitur quod intellectu divino nihil aliud sit altius, per quod perficiatur; sed ab ipso intellectu divino tanquam ab altiori proveniunt species intelligibiles ad intellectus angelorum, ad intellectum autem humanum à sensibilibus rebus per actionem intellectus agentis.

Tertiam vero rationem solvere facile est. Nihil enim prohibet aliquid esse fortuitum et casuale, dum refertur ad inferioris agentis intentionem, quod tamen secundum superioris agentis intentionem est ordinatum. Sicut patet si aliquis insidiose aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel

des voleurs ou des ennemis, qui peuvent être rencontrés par la personne qu'on y envoie, sans qu'elle ait l'intention de les trouver, mais qui est bien dans les vues de celui qui en a eu l'idée. On voit donc par là que quelque chose peut arriver par hasard par rapport à la connoissance des hommes, mais qui est prévu par la sagesse divine.

La réponse à la quatrième difficulté peut se tirer de ce que la conséquence de l'effet à la cause est en raison de la cause. Car toute cause ne produit pas son effet par la même raison; la cause naturelle le produit par la forme naturelle, qui lui donne lieu; d'où il faut que l'agent naturel, tel quel, produise un effet semblable à lui. Et l'agent raisonnable produit son effet selon la raison de la forme conçue qu'il a l'intention de produire. C'est pourquoi cet agent produit dans l'intellect ce qu'il a l'intention de produire, à moins qu'il n'ait pas la puissance d'action suffisante. Mais il est nécessaire que la production de quelque genre que ce soit, soit subordonnée à une puissance quelconque et qu'elle puisse également produire les différences propres à ce genre. Comme si, par exemple, vous pouvez faire un triangle, vous devez pouvoir faire un triangle équilatéral ou isoscèle. Le nécessaire et le possible sont les différences propres de l'être, d'où il suit que Dieu, à la puissance duquel il appartient de produire les créatures, peut donner, selon sa prescience, aux êtres qu'il crée, la nécessité ou la possibilité d'être.

Il faut donc convenir que la divine providence qui existe de toute éternité est la cause de tous les effets qui ont lieu par ses ordres ou qui procèdent d'elle par ses décrets immuables. Mais cependant ils n'en procèdent par tous de telle façon qu'ils soient nécessaires, mais qu'ils

---

hostes, quorum occursus est casualis ei qui mittitur, utpote præter intentionem ejus existens, non est autem casualis ei qui hoc præcogitavit. Sic igitur nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quæ pertinent ad humanam cognitionem, quæ tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata.

Quartæ vero rationis solutionem ex hoc accipere possumus, quod necessarius consecutionis ordo effectus ad causam accipiendus est secundum rationem causæ. Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum, sed causa naturalis per formam naturalem, per quam est actu : unde oportet quod agens naturale, quale ipsum est, tale producat et alterum. Agens autem rationale producit effectum secundum rationem formæ intellectæ, quam intendit in esse deducere : et ideo agens per intellectum tale aliquid producit, quale intelligit in esse producendum, nisi virtus activa deficiat. Necesse est autem ut cujuscumque virtuti subjicitur productio generis alicujus, ad illius etiam virtutem pertineat perducere illius generis differentias proprias. Sicut si ad aliquem pertineret constituere triangulum, ad eum etiam pertinet constituere triangulum æquilaterum vel isochelem. Necessarium autem et possibile sunt propriæ differentiæ entis : unde ad Deum, cujus virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam præcognitionem attribuere rebus à se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi.

Concedendum est igitur, quod divina providentia ab æterno præexistens, causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt, et qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt, ut necessarii sint, sed sicut ejus providentia disponit, ut tales effectus fiant,

arrivent selon les règles de sa providence ; et elle a ainsi reglé qu'il y en ait de nécessaires, pour lesquels elle a établi des lois particulières dont l'action est nécessaire et d'autres contingentes qui sont régies par des causes contingentes. D'après ceci on voit la réponse à la cinquième difficulté. Comme les effets contingents selon les causes qui leur sont propres, procèdent de Dieu, qui est l'être par lui-même et souverainement necessaire, de même procèdent de lui, qui est le souverain bien, quelques effets bons en soi, puisqu'ils viennent de Dieu, mais qui sont accompagnés de quelques défauts, par suite de l'infirmité de leurs causes, lesquelles les font regarder comme mauvais. Et d'après cela, il est bon que Dieu permette qu'il y ait ces désordres dans les créatures, parce que cela convient à leur nature et que le bien de l'union exige que les effets suivent la condition de leurs causes, soit encore parce que du mal de l'un vient le bien de l'autre, comme dans les choses naturelles, de la corruption de l'un naît la génération de l'autre; et dans les choses morales, la persécution d'un tyran fait le martyre du juste, ce qui fait que la divine providence n'a pas jugé à propos d'empêcher absolument le mal.

CHAPITRE XVI.

Réfutation de l'erreur des Manichéens à l'égard de la providence.

L'erreur des Manichéens a dépassé celle de ceux qui se sont égarés dans les questions précédentes. Car ils ont attribué l'origine des choses non à un seul, mais à deux principes de création, dont l'un, selon eux, étoit l'auteur du bien, et l'autre l'auteur du mal. Ils se sont trompés, en second lieu, par rapport à leur nature. Car ils admettoient que ces deux principes étoient matériels, que l'auteur du bien étoit une

---

ita etiam disponit ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit, quidam vero contingentes ad quos causas proprias contingentes ordinavit. Ex his autem apparet quintæ rationis solutio. Sicut enim à Deo, cujus esse est per se et summe necessarium, procedunt contingentes effectus propter propriarum causarum conditionem, ita etiam ab eo qui est summum bonum, procedunt aliqui effectus, qui quidem in eo quod à Deo sunt, boni sunt, incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem suarum causarum, propter quas mali dicuntur. Et secundum hoc ipsum bonum est, quod à Deo tales defectus permittantur evenire in rebus, tum quia est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi existit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum; tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni sequitur patientia justi : unde per divinam providentiam non decuit totaliter mala impediri.

CAPUT XVI.

Error Manichæorum circa prædicta, et ejus reprobatio.

Omnes autem prædictos errores Manichæorum error transcendit, qui in omnibus prædictis articulis graviter erraverunt. Primo namque rerum originem non in unum, sed in duo creationis principia reduxerunt, quorum unum dicebant esse authorem bonorum, alium vero authorem malorum. Secundo, erraverunt circa conditionem naturæ ipsorum. Posuerunt enim utrumque principium corporale, authorem

lumière corporelle, jouissant d'une puissance d'intelligence infinie, et l'auteur du mal, des ténèbres infinies. Par conséquent, ils se sont trompés en troisième lieu, sur le gouvernement du monde, en le soumettant non à une puissance, mais à deux pouvoirs opposés. Or, ce que nous avons dit, prouve la fausseté de ce système, comme on peut le voir en suivant chaque raison en particulier. Car premièrement, il est tout-à-fait irrationnel de supposer qu'il y a un principe mauvais qui soit opposé au souverain bien. Car rien ne peut agir, qu'à la condition d'être un être réel, parce que tout être produit son semblable : et ensuite, il n'agit que parce qu'il est. Nous disons qu'une chose est bonne quand elle a son action et sa perfection propre, et le mal est ce qui n'a ni action ni perfection. Ainsi la vie est le bien du corps, parce qu'il vit par l'ame qui est sa perfection et son action, et de même, la mort est le mal du corps, laquelle le prive de l'âme. Rien donc n'agit ou n'est uni en action, qu'autant qu'il est bon. Ceci est donc mal qui manque de ce qui lui est nécessaire pour agir ou pour être dirigé parfaitement, de même qu'on dit qu'une maison est mal, si elle n'est pas complète, et que l'architecte est mauvais s'il ne connoît pas son art. Le mal, comme nous l'avons défini, n'a point de principe d'action et ne peut être principe actif, mais il résulte de l'absence de quelque agent.

Secondement, il est impossible que le corps soit un intellect ou qu'il ait une puissance intellectuelle. Car l'intellect n'est ni un corps ni l'acte d'un corps, autrement il ne connoîtroit pas tout, comme le dit Aristote dans son troisième livre du Traité de l'Ame. S'ils avouent donc que le premier principe ait une puissance intellectuelle, comme

---

quidem bonorum dicentes esse quamdam lucem corpoream infinitam vim intelligendi habentem ; authorem vero malorum dixerunt esse quasdam corporales tenebras infinitas. Tertio vero erraverunt per consequens in rerum gubernatione, constituentes omnia non sub uno principatu, sed sub contrariis. Hæc autem quæ prædicta sunt, expressam continent falsitatem, ut potest videri per singula. Primo namque penitus irrationabile est, ut malorum ponatur esse aliquod primum principium quasi contrarium summo bono. Nihil enim potest esse activum nisi in quantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit, quale ipsum est ; rursumque ex hoc aliquid agitur, quod actu fit. Unumquodque autem ex hoc bonum dicimus, quod actum et perfectionem propriam consequitur ; malum autem ex hoc quod debito actu et perfectione privatur, sicut vita est corporis bonum. Vivit enim corpus secundum animam, quæ est perfectio et actus ipsius : unde et mors malum corporis dicitur, per quam corpus anima privatur. Nihil igitur agit, neque agitur nisi in quantum bonum est. In quantum vero unumquodque malum est, in tantum deficit in hoc quod perfecte agatur vel agat, sicut domum malam fieri dicimus, si ad debitam perfectionem non perducatur, et ædificatorem malum dicimus, si in arte ædificandi deficiat. Neque igitur malum in quantum hujusmodi principium activum habet, neque principium activum esse potest, sed consequitur ex defectu alicujus agentis.

Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse, aut vim intellectivam habere. Intellectus enim neque corpus est, neque corporis actus ; alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut improbat Philosophus in III. *De anima*. Si igitur primum principium confitentur vim intellectivam habere, quod sentiunt omnes qui

le pensent tous ceux qui parlent de Dieu, il est impossible que le premier principe soit corporel.

Il est évident, en troisième lieu, que le bien a la raison de sa fin; car nous appelons bien, ce à quoi tendent nos désirs. Or, tout gouvernement est dans l'ordre d'une fin quelconque, et renferme en lui tous les moyens qui doivent l'y conduire ; donc tout gouvernement est selon la raison du bien. Il n'y a donc point de gouvernement, ni une autorité quelconque ou un mauvais régime en tant qu'il est mauvais. C'est donc à tort qu'ils ont supposé deux gouvernements, deux principes, dont l'un est celui des bons et l'autre celui des méchants. L'erreur paroît donc venir ici, comme toutes celles dont nous avons parlé, de ce qu'on a attribué à la cause universelle des créatures, ce qu'ils ont remarqué dans les causes particulières. Car on a vu des effets particuliers opposés, procéder de causes particulières contraires, comme le feu qui réchauffe et l'eau qui rafraîchit. C'est ce qui leur a fait croire que cette conséquence d'effets contraires et de causes opposées se continuoit jusqu'aux premiers principes des choses. Et comme tout ce qui est opposé semble être renfermé dans le bien et le mal, en tant que l'un des contraires est toujours son défaut, comme le noir et l'amer ; l'autre au contraire une qualité comme le blanc et le doux, ils en ont conclu que le bien et le mal étoient les principes actifs des choses.

Mais ils se sont trompés évidemment dans l'appréciation des natures opposées. Car les contraires ne sont pas absolument différents, mais s'accordent en quelque chose et diffèrent en une autre. Ainsi donc comme les contraires ont des causes propres opposées, en tant que séparées par des différences spécifiques, de même il faut qu'ils aient une cause commune de tous les rapports qui les unissent. Or, la cause com-

---

de Deo loquuntur, impossibile est primum principium esse aliquid corporale.

Tertio vero manifestum est quod bonum habet finis rationem ; hoc enim bonum dicimus, in quod appetitus tendit. Omnis autem gubernatio est secundum ordinem in aliquem finem, secundum cujus rationem ea quæ sunt ad finem ordinantur in ipsum : omnis igitur gubernatio est secundum rationem boni. Non potest igitur esse nec gubernatio, nec principatus aliquis, seu regimen malum in quantum est malum. Frustra igitur posuerunt duo regna vel principia, cujus unum bonorum, aliud autem malorum est. Videtur autem hic error provenisse, sicut et alii supra dicti, ex eo quod ea quæ circa particulares causas consideraverunt, conati sunt in universalem rerum causam transferre. Viderunt enim particulares effectus contrarios ex contrariis particularibus causis procedere, sicut quod ignis calefacit, aqua vero infrigidat : unde crediderunt quod hic processus à contrariis effectibus in contrarias causas non deficiat usque ad prima rerum principia. Et quia omnia contraria contineri videntur sub bono et malo, in quantum contrariorum semper unum est deficiens, ut nigrum et amarum ; aliud vero perfectum, ut dulce et album, ideo æstimaverunt quod prima omnium activa principia sint bonum et malum.

Sed manifeste defecerunt in considerando contrariam naturam. Non enim contraria omnino diversa sunt, sed secundum aliquid quidem conveniunt, secundum aliquid autem differunt. Conveniunt enim in genere, differunt autem secundum differentias specificas. Sicut igitur contrariorum sunt contrariæ causæ propriæ, secundum quod specificis differentiis differunt, ita eorum oportet unam causam communem totius

mune est antérieure et supérieure aux causes propres particulières. Car plus une cause est élevée et plus son effet est puissant et général. Il s'ensuit donc qu'il n'y a pas de premiers principes des choses actifs opposés, mais qu'il n'y a qu'une seule cause première active de tout ce qui existe.

CHAPITRE XVII.

Dieu a fait toutes les substances séparées.

Puisque nous avons dit ce que les principaux philosophes, Platon et Aristote pensoient des substances séparées, quant à leur origine, leur nature, leurs hiérarchies et leur gouvernement; et les erreurs de ceux qui ne partagèrent pas leurs opinions, il nous reste à dire ce qu'enseigne la foi chrétienne à cet égard. Pour cette exposition, nous nous servirons principalement des écrits de saint Denis, qui est bien supérieur à tous ceux qui ont traité ce qui concerne les substances spirituelles.

D'abord, la tradition chrétienne enseigne très-positivement que toutes les substances spirituelles, comme toutes les autres créatures ont été faites par Dieu, et l'Ecriture canonique le prouve en effet, Ps. CXLVIII : «Louez (Dieu) tous ses anges. Louez-le toutes ses vertus.» Et après avoir fait l'énumération de toutes les autres créatures, David ajoute : «Il dit, et tout fut fait, il ordonna et tout fut créé.» Et saint Denis explique très-ingénieusement cette origine, au quatrième chapitre de la Hiérarchie céleste, en disant : «Il est vrai de dire d'abord que la divinité suressentielle, par sa bonté infinie, en convertissant les essences en substances, leur donna l'être.» Et après quelques mots, il ajoute que «les substances célestes elles-mêmes ont été créées d'abord

---

generis in quo conveniunt. Causa autem communis prior et superior est propriis causis particularibus. Quanto enim est aliqua causa superior, tanto virtus ejus major est, et ad plura se extendens. Relinquitur igitur contraria non esse prima rerum activa principia, sed omnium esse unam primam causam activam.

CAPUT XVII.

Quod omnes substantiæ separatæ sint à Deo productæ.

Quia igitur ostensum est, quid de substantiis spiritualibus præcipui philosophi, Plato et Aristoteles, senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturæ, distinctionis et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt, restat ostendere quid de singulis habeat christianæ religionis assertio. Ad quod ostendendum utemur præcipue Dionysii documentis, qui super alios ea quæ ad spirituales substantias pertinent, excellentius tradidit.

Primum quidem igitur circa spiritualium substantiarum originem firmissime docet christiana traditio omnes spirituales substantias, sicut et cæteras creaturas, à Deo esse productas, et hoc quidem canonicæ Scripturæ authoritate probatur. In *Psalm.* enim CXLVIII dicitur : « Laudate eum, omnes angeli ejus, laudate eum, omnes virtutes ejus. » Et enumeratis aliis creaturis subditur : « Quia ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. » Sed et Dionysius, IV. cap. *Cœl. hierarch.*, hanc originem subtiliter explicat dicens : « Primum illud dicere verum est, quod bonitate universali superessentialis divinitas eorum quæ sunt, essentias substituens, ad esse adjunxit. » Et post pauca subdit, quod « ipsæ cœlestes substantiæ sunt primo et multipliciter in participatione Dei factæ. »

et en grand nombre, par la main de Dieu. » Et dans le quatrième chapitre des Noms divins, il dit : « qu'à cause des rayons de la divine bonté, toutes les substances intelligibles et intellectuelles, les puissances et les œuvres existèrent. » Elles sont donc par eux, elles vivent d'une vie indéfectible. Il dit dans le cinquième chapitre des noms divins, « que toutes les substances spirituelles et non-seulement les plus élevées, ont été créées de Dieu immédiatement. Les vertus les plus saintes, et les plus rapprochées de la providence de Dieu, sont comme placées sur les marches du trône de la suressentielle trinité, et tiennent l'être d'elle et dans elle d'une création déiforme, et celles qui leur sont soumises, c'est-à-dire, les inférieures soumises aux supérieures, ont l'être de Dieu d'une manière inférieure, et les extrêmes, c'est-à-dire, les dernières, d'une façon moins élevée à l'égard des anges, et les célestes comparées à nous. »

Il donne à entendre par là que la hiérarchie des substances spirituelles est réglée par l'ordre de la providence et que l'une n'est pas créée par l'autre. Il le dit encore plus expressément au chapitre quatrième de la céleste Hiérarchie. Il est certain, dit-il, que les causes de toutes choses et par-dessus tout le propre de la bonté, tiennent de leurs qualités propres leur rang hiérarchique, leur nom et ce qui est particulier à chacun. Car il a mis chaque chose au rang qui convient à sa nature. Et il répugne à la foi chrétienne, que les substances spirituelles aient la bonté, l'être et la vie et tout ce qui fait leur perfection, de tout autre principe que Dieu. L'Ecriture canonique attribue l'essence de la bonté et l'être lui-même à un seul et même Dieu. Saint Matthieu dit au chapitre XIX, « Dieu seul est bon. » On prouve qu'il est l'être, par le livre de l'Exode, chapitre III, où Moyse demande à Dieu quel est son nom, et le Seigneur lui répond : « Je suis celui qui

Et in IV. cap. *De div. Nomin.*, dicit, quod « propter divinæ bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ, et virtutes et operationes. Propter istos sunt, et vivunt, et vitam habent indeficientem. » Quod autem a Deo immediate productæ sint omnes spirituales substantiæ, et non solum supremæ, expressit in V. cap. *De div. Nomin.* « Sanctissimæ, inquit, et providentissimæ virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatæ, ab ipsa et in ipsa et esse, et deiformiter esse habent, et post illas subjectæ, id est, inferiores supremis subjectæ, id est, inferiori modo esse habent a Deo, et extremæ, id est infimæ, extremæ, id est infimo modo sicut ad angelos : sicut ad nos autem supermundanæ. »

Per quod [illegible] intelligere, quod omnes spiritualium substantiarum ordines ex divina dispositione instituuntur, non ex hoc quod una earum causetur ab alia. Et hoc expressius in IV. cap. *Cœl. hierarch.* : « Sane est, inquit, omnium causæ et super omnia bonitatis proprium ad communionem suam ea quæ sunt vocare, sicut unicuique eorum quæ sunt ex propria diffinitur analogia. Unamquamque enim rem constituit in ordine qui competit suæ naturæ. » Similiter etiam christianæ religioni repugnat, quod spirituales substantiæ ab alio principio habeant bonitatem, et esse, et vitam, et alia hujusmodi quæ pertinent ad earum perfectionem. Nam in canonica Scriptura, uni et eidem Deo attribuitur essentia bonitatis, et quod sit ipsum esse. Unde dicitur *Matth.*, XIX : « Unus est bonus Deus. » Quod autem sit ipsum esse, patet. Nam *Exod.*, III, quærenti Moysi

suis. » On prouve qu'il est la vie de tout ce qui respire, par le trentième chapitre du Deutéronome, où on lit : « Car il est la vie. » Et c'est cette vérité que saint Denis explique au cinquième chapitre du traité des Noms divins, en disant : « Que les saintes Ecritures ne disent pas que le bien, l'être et la vie sont différents, ou que la sagesse est plusieurs causes supérieures ou inférieures ou d'autres divinités qui sont les principes des autres créatures. » En quoi il combat l'opinion des Platoniciens, qui prétendoient que l'essence de la bonté étoit le Dieu suprême, au-dessous duquel étoit un autre Dieu qui étoit l'être et ainsi des autres, comme nous l'avons dit. Il ajoute encore : « Elle dit que tout ce qui est bien vient d'un seul Dieu, parce que l'être, la vie et tout le reste, découle du souverain être, sur toutes les créatures. » Il explique encore ceci plus au long dans le chapitre des Noms divins, en disant : « Nous ne prétendons pas dire qu'il y ait une substance divine ou angélique ayant l'être par elle-même, qui soit la cause de tout, mais seulement que l'être superessentiel, c'est-à-dire, l'être de Dieu suprême est le principe, la substance et la cause par laquelle il existe. » Le principe effectif, la substance est comme la forme exemplaire et la cause finale. Ensuite il ajoute : « Nous ne disons pas qu'il y ait une autre Divinité génératrice de la vie, autre que la vie surdivine de tout ce qui vit et cause à elle-même de sa propre vie, qui est essentiellement dans tous les êtres vivants, enfin et en résumé nous n'appelons pas principes de ce qui existe, substances causales et personnes, celles qu'ils ont appelées les dieux de l'univers et les créateurs qui ont fait par eux-mêmes tout ce qui existe. » Et pour combattre cette idée, saint Denis dit formellement que les substances spirituelles tirent de la bonté de Dieu, laquelle les Platoniciens appe-

---

quod esset nomen Dei, respondit Dominus : « Ego sum qui sum ; » et similiter quod sit ipsa viventium vita, unde dicitur *Deuter.*, XXX : « Ipse est enim vita tua. » Et hanc quidem veritatem expresse Dionysius tradit, V. cap. *De div. Nomin.*, dicens, quod « sacra doctrina non aliud esse bonum dicit, et aliud existens, et aliud vitam aut sapientiam, neque multas causas, et aliorum alias productivas deitates excedentes et subjectas. » In quo removet opinionem Platonicorum, qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus Deus, sub quo erat alius Deus, qui est ipsum esse, et sic de aliis, ut supra dictum est. Subdit autem : « Sed unius scilicet deitatis, dicit esse omnes bonos processus, quia scilicet et esse, et vivere, et omnia alia hujusmodi a summa deitate procedunt in res. » Hoc etiam diffusius explicat in II. cap. *De div. Nomin.*, dicens : « Non enim substantiam quamdam divinam aut angelicam dicimus per se esse, quod est causa quod sint omnia. Solum enim quod sint existentia, et ipsum esse supersubstantiale, scilicet summi Dei est, et principium, et substantia, et causa. Principium quidem effectivum, substantia autem quasi forma exemplaris, causa autem finalis. » Subdit autem : « Neque vitæ generativam aliam deitatem dicimus præter superdivinam vitam omnium quæcumque vivunt, et ipsius per se vitæ causam, quæ scilicet formaliter viventibus inhæret, neque colligendo dicimus principales existentium, et causativas substantias et personas, quas deos existentium, et creatores per se facientes dixerunt. » Ad hanc etiam positionem excludendam signanter Dionysius ab essentiali bonitate, qum Platonici summum Deum exponebant, dicit « in substantiis spiritualibus procedere, quod sunt, et vivunt et intelligunt, et omnia

loient le Dieu souverain, l'être, la vie, l'intelligence et tous les autres attributs nécessaires à leur perfection. Et il répète dans tous les chapitres, qu'ils tiennent l'existence de l'être de Dieu, leur vie de la vie de Dieu, et ainsi de suite.

Mais il est contraire à la doctrine chrétienne, de prétendre que les substances spirituelles tirent leur origine du souverain être de toute éternité, comme les Platoniciens et les Péripatéticiens le soutiennent, car la foi catholique enseigne qu'ils ont été créés lorsqu'ils n'existoient pas. C'est pourquoi on lit dans Isaïe, chapitre XL : « Levez les yeux et voyez qui a créé tout cela, c'est-à-dire, ces choses qui sont au-dessus de nous. » Et de peur qu'on ne l'entendît seulement des choses corporelles, il ajoute : « Celui qui compte l'armée des cieux. » Or, la sainte Ecriture appelle ordinairement l'armée des cieux la troupe divine des substances spirituelles, à cause de leur ordre et de leur puissance dans l'accomplissement de la volonté de Dieu : aussi lit-on dans saint Luc, chapitre II : « Que la troupe de la milice céleste fut faite avec l'ange. » On donne donc à entendre que non-seulement les corps, mais encore les substances spirituelles, sont passées par la création du non-être à l'être, selon les paroles de saint Paul, au quatrième chapitre de son épître aux Romains : « Il appelle ce qui n'est pas comme ce qui est. » C'est pourquoi, saint Denis fait remarquer, chapitre X, des Noms divins : « Que l'Ecriture sainte appelle toujours, ce qui n'est pas tout-à-fait incréé et vraiment éternel, mais ce qui est incorruptible et immortel et tout ce qui a une existence semblable, comme quand elle dit, « levez-vous portes éternelles » et autres choses de même, ce qui semble s'appliquer surtout aux substances spirituelles et ensuite il ajoute : « Il ne faut donc pas regarder comme coéternel avec Dieu, ce qui étoit avant le temps. »

---

alia hujusmodi ad earum perfectionem pertinentia ab ea sortiuntur. » Et idem etiam replicat in singulis capitulis, ostendens quod ab esse divino habent quod sint, et a vita divina habent quod vivunt, et sic de cæteris.

Est autem christianæ doctrinæ contrarium, ut sic dicantur spirituales substantiæ a summa deitate originem trahere, quod fuerit ab æterno, sicut Platonici et Peripatetici posuerunt ; sed hoc habet assertio catholicæ fidei, quod cœperunt esse postquam prius non fuerant. Unde dicitur *Isai.*, XL : « Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit hæc, » scilicet superiora omnia. Et ne intelligeretur de corporibus solum subdit : « Qui educit in numero militiam cœli. » Solet autem sacra Scriptura nominare militiam cœli spiritualium substantiarum cœlestem exercitum propter earum ordinem, et virtutem in exequendo voluntatem divinam : unde dicitur *Luc.*, II, quod « facta est cum angelo multitudo cœlestis militiæ. » Datur igitur intelligi non solum corpora, sed etiam spirituales substantias per creationem de non esse in esse fuisse eductas, secundum illud *Rom.*, IV : « Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. » Unde et Dionysius dicit, X. cap. *De div. Nomin.*, quod « non omnino et absolute ingenita, et vere æterna ubique sacra Scriptura nominat æterna, sed incorruptibilia et immortalia, et existentia eodem modo ; » scilicet nominat æterna, sicut quando dicit : « Elevamini, portæ æternales, » et similia, quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum, et postea subdit : « Oportet igitur non simpliciter coæterna Deo, qui est ante ævum, arbitrari æterna dicta. » Sed sacra Scrip-

Mais l'Ecriture sainte, en parlant, dans la Genèse, du principe de la création des choses, ne fait pas une mention expresse de la création des substances spirituelles, dans la crainte de fournir une occasion de tomber dans l'idolâtrie, au peuple grossier, auquel la loi étoit donnée, si la parole de Dieu mettoit plusieurs substances spirituelles au-dessus des créatures corporelles. On ne peut pas non plus induire des Ecritures, à quelle époque les anges furent créés. Mais la raison dit suffisamment qu'ils furent créés avant les choses matérielles, parce qu'il n'étoit pas convenable que les êtres plus parfaits fussent postérieurs aux moins parfaits. Cette conclusion se tire expressément de l'Ecriture sainte. On lit en effet dans le chapitre XXXVIII, du livre de Job : « Quand les étoiles du matin célébroient ma gloire et que les enfants de Dieu se réjouissoient, » que l'on croit être les substancesspirituelles. » Et saint Augustin, dans le second livre de la Cité de Dieu, raisonne ainsi : « Les anges existoient donc, quand les astres furent créés, ce qui eut lieu le quatrième jour. Mais prétendons-nous que les anges furent créés le troisième jour? Non, car on sait que la terre fut séparée des eaux ce jour-là. Est-ce le second, non encore. Car le ciel fut fait ce jour-là. » Puis il ajoute : « Il n'y a rien d'étonnant que les anges soient les premiers ouvrages du Très-Haut; car ils sont la lumière à laquelle on donne le nom de jour. »

Ainsi donc, la créature spirituelle, qui est désignée sous le nom de ciel, selon l'opinion de saint Augustin, fut créée en même temps que les êtres corporels, selon les paroles de la Genèse : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre. » Or, sa création et sa perfection est figurée dans la production de la lumière, comme il l'explique en plusieurs endroits de son commentaire sur la Genèse *ad litteram*. Mais saint Damase écrit dans son troisième livre : « Quelques-uns prétendent,

---

tura in *Genesi* loquens de principio creationis rerum, de spiritualium substantiarum productione expressam mentionem non facit, ne populo rudi, quibus lex proponebatur, idololatriæ daretur occasio, si plures spirituales substantias super omnes corporeas creaturas introduceret sermo divinus. Non potest etiam ex Scripturis canonicis expresse haberi, quando creati fuerint angeli. Quod enim post corporalia creati non fuerint, ratio manifestat, quia non fuit decens ut perfectiora posteriora crearentur. Et etiam ex authoritate sacræ Scripturæ expresse colligitur. Dicitur enim *Job*, XXXVIII : « Cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei, » per quos spirituales substantiæ intelliguntur. Arguit autem sic Augustinus, II. *De Civit. Dei* : « Jam ergo erant angeli quando facta sunt sidera, facta sunt autem quarto die. Numquidnam ergo tertio die factos esse angelos dicimus? Absit. In promptu est enim quid isto die factum sit, ab aquis utique terra discreta. Numquidnam secundo? ne hoc quidem. Tunc enim firmamentum factum est. » Et postea subjicit : « Nimirum ergo si ad ista opera Dei pertinent angeli; ipsi enim sunt illa lux quæ diei nomen accipit. »

Sic igitur secundum sententiam Augustini simul cum corporalibus creata est spiritualis creatura, quæ significatur nomine cœli, cum in *Genesi* dicitur : « In principio fecit Deus cœlum et terram. » Formatio autem ejus et perfectio significatur in lucis productione, ut multipliciter prosequitur in lib. *Super Genes. ad lit.* Sed ut Damascenus dicit in III. lib., « quidam aiunt quod ante omnem creationem, scilicet corporalis creaturæ, geniti sunt angelici, »

qu'avant aucune création de créatures corporelles, les anges furent créés, parce que, comme dit saint Grégoire le théologien : « Dieu eut d'abord la pensée des vertus angéliques et célestes, et sa pensée fut une action. » Saint Damascène pense de la sorte. Saint Jérôme, disciple de saint Grégoire de Nazianze, est du même avis. Il dit en effet, dans son commentaire de l'épître de saint Paul à Tite : « Le monde n'a pas encore six mille ans, et figurons-nous donc quelles éternités, combien de temps, quelles origines de siècles le précédèrent, pendant lesquels les anges, les trônes, les dominations et les autres ordres de la hiérarchie céleste, servirent Dieu sans vicissitudes de temps et de mesure, et furent créés par la parole de Dieu.

Je pense que rien de ceci n'est contraire à la saine doctrine, parce qu'il seroit par trop présomptueux d'oser affirmer que ces admirables docteurs de l'Eglise se sont égarés de la saine doctrine de la piété. Car l'opinion de saint Augustin paroît s'accorder davantage avec celle de ceux qui pensent que dans la création du monde, il n'y a point eu l'ordre de temps des six jours, dont parle l'Ecriture, mais saint Augustin parle de six autres jours figurés à l'intelligence des anges, par les six ordres de création. Mais l'opinion de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jérôme et de saint Damascène qui admettent une succession de six jours, selon le texte de la Genèse, pour la création du monde, est bien préférable. Car si toutes les créatures n'ont pas été faites à la fois, il est très-probable que les substances spirituelles ont précédé tous les corps. Que si on demande où les anges ont été créés, il est clair que cette question est oiseuse, si la substance spirituelle a été créée avant toute créature corporelle, puisqu'un lieu est une chose matérielle, à moins qu'on ne regarde comme un espace quelconque, la clarté spirituelle par laquelle Dieu les illumine.

---

quia, ut Gregorius Theologus dicit, « primum excogitavit angelicas virtutes et cœlestes, et excogitatio ejus opus fuit. » Et huic sententiæ ipse Damascenus consentit. Sed et Hieronymus, prædicti Gregorii Nazianzeni discipulus, eamdem sententiam sequitur; dicit enim super *Ep. ad Tit.*: « Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum, et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse, arbitrandum est; in quibus angeli, Throni et Dominationes, cæterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo jubente substiterunt.

Neutrum autem horum æstimo esse sanæ doctrinæ contrarium, quia nimis præsumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiæ doctores a sana doctrina pietatis deviasse. Nam sententia Augustini magis videtur competere sententiæ eorum qui ponunt in rerum productione non fuisse temporis ordinem secundum numerum dierum senarium, quos Scriptura commemorat, sed alios sex dies refert Augustinus ad intelligentiam angelicam sex rerum generibus præsentatum. Sententia vero Gregorii Nazianzeni, Hieronymi et Damasceni convenientior est secundum eorum positionem, qui ponunt in rerum productione successionem temporis secundum sex dies prædictos. Si enim creaturæ non fuerunt omnes simul productæ, satis probabile est creaturas spirituales omnia corpora præcessisse. Si vero quæratur ubi creati sunt angeli, manifestum est quod quæstio ista locum non habet, si creata est spiritualis substantia ante omnem creaturam corpoream, cum locus sit aliquid corporalé, nisi forte pro loco accipiamus spiritualem claritatem, qua illustrantur a Deo.

C'est ce qui fait dire à saint Bazile, dans le deuxième livre de son Hexameron : « Nous pensons que s'il y a eu quelque chose avant la création de ce monde visible et corruptible, ce fut dans la lumière. » Car ni la sublimité des anges, ni les milices célestes, tout ce que nous pouvons nommer ou dont nous ignorons les divines appellations, les vertus raisonnables, ou les ministres de Dieu ne pouvoient vivre dans les ténèbres, mais dans un séjour digne de lui, dans la lumière et dans la joie. Je pense que personne ne voudra contredire cette assertion. Mais si les anges furent faits en même temps que la créature, la question peut être raisonnable, autant du moins que les anges peuvent occuper un espace, comme nous le dirons plus loin. C'est d'après cela que quelques-uns ont prétendu que les anges avoient été créés dans un ciel supérieur éclatant, qu'ils appellent empyrée, c'est-à-dire de feu, non à cause de sa chaleur, mais pour son éclat. Et c'est de ce ciel que parlent Strabon et Beda, en expliquant les paroles du commencement de la Genèse, au commencement Dieu créa le ciel et la terre, quoique saint Augustin et les plus anciens docteurs de l'Eglise ne fassent aucune mention de ce commentaire.

CHAPITRE XVIII.

De la condition des substances spirituelles.

Il faut ensuite considérer ce qu'il faut penser de la condition des substances spirituelles, d'après la doctrine de la foi catholique. Il y a eu des auteurs qui ont cru que les anges étoient corporels, ou composés de matière et de forme, ce que sembleroit avoir cru Origène, dans le premier livre du Periarchon, où il dit : « Il n'appartient qu'à Dieu, c'est-à-dire, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, d'être sans substance matérielle, et qu'on le conçoive sans aucun mélange de substance cor-

---

Unde Basilius dicit in II. *Hexamer.* : « Arbitramur quod si fuit quippiam ante institutionem sensibilis hujus et corruptibilis mundi, profecto in luce fuit. Neque enim dignitas angelorum, nec omnium cœlestium militiæ, vel si quid est nominatum, aut etiam inappellabile, aut aliquid rationalis virtus, vel ministrator spiritus degere posset in tenebris, sed in luce et lætitia decentem sibi habitum possidebat, de qua re neminem puto contradicturum. » Si vero simul cum corporali creatura creati fuerunt angeli, quæstio locum potest habere, eo tamen modo quo angelis competit esse in loco de quo infra dicetur. Et secundum hoc quidam dixerunt in quodam supremo cœlo splendido angelos esse creatos, quod empyreum nominant, id est igneum, non ab ardore, sed à splendore. Et de hoc cœlo Strabus et Beda exponunt quod dicitur in principio *Genesis* : « Creavit Deus cœlum et terram, » quamvis hæc expositio ab Augustino et aliis antiquioribus Ecclesiæ doctoribus non tangatur.

CAPUT XVIII.

De conditione substantiarum spiritualium.

Deinde considerare oportet quid de conditione spiritualium substantiarum secundum catholicæ doctrinæ sententiam sit tenendum. Fuerunt igitur quidam qui angelos putaverunt corporeos esse, vel ex materia et forma esse compositos, quod quidem sensisse videtur Origenes in I. *Periarchon,* ubi dicit : « Solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus sancti naturæ id proprium est, ut sine materiali substantia, et absque

porelle. Ce qui put les porter à croire que les anges étoient des êtres corporels, ce sont les paroles de l'Ecriture, qui attribuent quelques qualités corporelles aux anges, lorsqu'elle dit qu'ils sont dans un certain lieu matériel, d'après le texte de saint Matthieu, au dix-huitième chapitre de son évangile : « Leurs anges voient toujours la face de mon Père, qui est dans le ciel ; » et qu'ils se meuvent, d'après ce qui est écrit au sixième chapitre d'Isaïe : « Un des séraphins vola vers moi, » et qui plus est, il décrit leur forme corporelle, selon ce que dit le même prophète, l'un avoit six ailes et l'autre six. Daniel, au dixième chapitre, dit de l'ange Gabriel : « Voilà qu'un homme, vêtu d'habits de lin, les reins ceints d'une ceinture d'or, le corps comme du chrysolythe. » Et il ajoute beaucoup d'autres choses encore qui accusent une existence corporelle. D'autres disent que si les anges ne sont points corporels il y a cependant en eux un composé de forme matérielle, ce qu''ils veulent conclure de toutes les raisons que nous avons rapportées.

L'autorité de l'Ecriture canonique, qui les appelle esprits, prouve que les anges sont immatériels. Car il est dit au Psaume 103 : « Dieu se sert des esprits pour en faire ses ambassadeurs et ses anges. » L'apôtre dit dans son épître aux Hébreux, en parlant des anges : « Tous les anges ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de serviteurs et de ministres, étant envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut. » Or, l'Ecriture sainte entend ordinairement par esprit quelque chose d'incorporel, comme, par exemple, ces paroles de saint Jean : « Dieu est esprit et il faut l'adorer en esprit et en vérité. » Et Isaï, chapitre XXXI : « L'Egypte est un homme et non pas un Dieu, ses chevaux sont chair et non pas esprits. » Il s'ensuit donc de là, que, d'après l'Ecriture sainte, les anges n'ont point de corps.

---

ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere. Et ad hoc quidem quod angelos corporeos ponerent, movere potuerunt eos verba Scripturæ, quæ attribuunt quædam corporalia angelis, cum eos etiam in loco corporali esse pronuntiet, secundum illud *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est ; » et eos moveri asserat, secundum illud *Isai.*, VI : « Volavit ad me unus de Seraphim, » et quod est amplius, figura corporali describat, sicut ibidem de Seraphim dicitur, sex alæ uni, et sex alæ alteri. Et de Gabriele dicitur, *Daniel.*, X : « Ecce vir unus vestitus lineis, et renes ejus accincti auro obrizo, et corpus ejus quasi chrysolitus, » et adhuc alia ad organum corporis pertinentia ibidem subduntur. Quidam autem de angelis dicunt, quod etsi non sint corporei, est tamen in eis compositio formæ materiæ, quod ex quibus rationibus accipere velint, supra jam diximus. Sed quod angeli incorporei sint, canonicæ Scripturæ authoritate probatur, quæ eos spiritus nominat. Dicitur enim in *Psalm.* CIII : « Qui facit angelos suos spiritus. » Et Apostolus dicit, *ad Hebr.*, I, de angelis loquens : « Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. » Consuevit autem Scriptura nomine spiritus aliquid incorporeum designare, secundum illud *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. » Et *Isai.*, XXXI : « Ægyptus homo et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus. » Sic igitur consequens est, secundum sacræ Scripturæ sententiam, angelos incorporeos esse.

Mais si l'on veut examiner avec attention les paroles de l'Ecriture sainte, on pourra y voir qu'elle dit que les anges sont immatériels. Car elle les appelle des vertus : « Anges de Dieu, bénissez le Seigneur. » Psaume 102, et elle ajoute ensuite : « Vertus, bénissez le Seigneur. » Et on lit dans saint Luc, chapitre XXI : Les vertus des cieux seront ébranlées, ce que tous les saints docteurs entendent des anges. » Or ce qui est matériel, n'est pas une vertu, mais a une vertu, comme il n'est point l'être, mais a l'être, car la vertu est attachée à l'être. Un homme n'est point son humanité, ni son essence, ni sa vertu, ni autre chose qu'un être composé de forme et de matière. Il s'ensuit donc que d'après l'Ecriture sainte les anges sont immatériels.

Ces deux propositions s'appuient encore de l'autorité de saint Denis, qui écrit au quatrième chapitre des Noms divins, en parlant des anges, que · « Toutes les substances intellectuelles sont exemptes de toute corruption, de mort et de matière. » Et comme il les regarde comme immatérielles, il dit, au premier livre de la Hiérarchie céleste : « Que telle a été la volonté de Dieu, que les hiérarchies immatérielles des anges, fussent représentées dans diverses figures matérielles. » Et il demande au deuxième chapitre du même livre : « Pourquoi les saints docteurs, en traitant de la formation corporelle des êtres incorporels, c'est-à-dire, des anges, ne les ont pas décrits sous les traits les plus admirables, mais au contraire ont donné des substances immatérielles et des êtres ayant la simplicité d'une nature divine. » Ce qui prouve que saint Denis croyoit que les anges sont des substances simples et immatérielles. Ce qui le prouve encore, c'est qu'il les appelle souvent, des célestes intelligences, des esprits divins. Or, l'intelligence et l'esprit sont quelque chose d'incorporel et d'immatériel, comme

---

Si quis autem diligenter velit verba sacræ Scripturæ inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse. Nominat enim eos sacra Scriptura quasdam virtutes. Dicitur enim in *Psalm.* CII : « Benedicite Domino, omnes angeli ejus. » Et postea subditur : « Benedicite Domino, omnes virtutes ejus. » Et *Luc.*, XXI, dicitur : « Virtutes cœlorum movebuntur. » quod de sanctis angelis omnes doctores exponunt. Quod autem materiale est, non est virtus, sed habet virtutem, sicut non est essentia, sed habens essentiam : sequitur enim essentiam virtus. Non est autem homo sua humanitas, neque sua essentia, neque sua virtus. Similiter autem neque aliquid aliud ex materia et forma compositum. Relinquitur igitur secundum intentionem Scripturæ angelos immateriales esse.

Utrumque autem horum expresse Dionysii verbis astruitur, qui in IV. cap. *De div. Nomin.*, de angelis loquens dicit, quod « intellectuales substantiæ ab universa corruptione, morte et materia mundæ existunt, et sicut incorporales et immateriales intelliguntur ; » in I. etiam cap. *Cœlest. hierarch.* dicit, quod « divina dispositio immateriales angelorum hierarchias materialibus figuris variis tradidit. » Et in II. cap. ejusdem libri quærit, quare sacri doctores ad corporalem formationem incorporalium, scilicet angelorum venientes non figuraverunt ea pretiosissimis figuris, sed immaterialibus substantiis, et deiformibus simplicitatibus terrenas figuras imposuerunt. Ex quibus patet omnibus hanc fuisse Dionysii sententiam, quod angeli sunt immateriales et simplices substantiæ. Quod etiam ex hoc patet, quod frequenter eos nominat cœlestes intellectus, seu divinas mentes. Intellectus autem et mens aliquid incorporeum et immateriale est, ut Philo-

le prouve Aristote au troisième livre du Traité de l'Ame. Saint Augustin dit aussi au deuxième livre de la Genèse, *ad litteram* : « Qu'au premier jour où la lumière fut faite, les créatures spirituelles et intellectuelles furent comprises dans la dénomination de lumière, parce que tous les anges et toutes les vertus sont renfermés dans cet ordre de la nature. Le pape Damase dit aussi que l'ange est une substance incorporelle et intellectuelle ; mais ce qu'il ajoute rend sa proposition douteuse, parce qu'il entend les mots corporel et intellectuel, par rapport à nous. Mais quoi que ce soit, comparé à Dieu, est grossier et matériel, ce qui fait croire qu'il ne pensoit pas que les anges, quoiqu'incorporels et immatériels, pussent avoir la simplicité de la nature divine. Il faut prendre au figuré les termes de l'Ecriture sainte, qui donnent aux anges des formes et des figures, parce que, comme dit saint Denis au premier chapitre de la Hiérarchie céleste, nous ne pouvons pas élever notre esprit à la contemplation et à l'imitation, si nous ne nous servons pas de quelqu'intermédiaire corporel en soi, comme l'Ecriture emploie des figures corporelles, en parlant de Dieu lui-même. C'est pourquoi saint Denis, au quinzième chapitre de la Hiérarchie céleste, dit : « Que ce qu'il y a de spirituel dans les anges, est figuré par de semblables images corporelles. » Il dit que ces formes corporelles ne sont pas seulement attribuées aux anges, par similitude, mais il le dit de tout ce qui tient à l'affection de l'appétit sensitif, pour donner à entendre que les anges non-seulement ne sont pas des corps, mais qu'ils ne sont point des corps unis à des esprits, qui conçoivent par les sens, de telle façon qu'ils subissent toutes les modifications de l'ame sensitive. Car il écrit au deuxième chapitre de la Hiérarchie céleste : « Que les passions déréglées viennent de l'agitation de la partie sensitive de l'ame, » mais il faut en-

---

sophus probat in III. *De anima.* Augustinus etiam in II. *Super Genes. ad litt.*, dicit, quod « primo die quo lux facta est, conditio spiritualis et intellectualis creaturæ lucis appellatione intimatur, in qua natura intelliguntur omnes sancti angeli atque virtutes. » Damascenus etiam dicit quod « angelus est substantia intellectualis et incorporea. » Sed dubium facit quod postea subdit. Incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos. Omne enim comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur, quod ad hoc inducitur, ut non æstimetur angelus propter suam incorporalitatem et immaterialitatem divinam simplicitatem æquare. Corporales vero figuræ seu formæ quæ in Scriptura sacra interdum angelis attribuuntur, per quamdam similitudinem sunt intelligenda, quia sicut dicit Dionysius in I. cap. *Cœl. hierarch.*, « non est possibile nostræ menti ad immaterialitatem illam sursum excitari cœlestium, hierarchiarum et imitationem et contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur, sicut et de ipso Domino multa corporalia in Scripturis per quamdam similitudinem dicuntur ; » unde XV. cap. *Cœl. hierarch.*, Dionysius exponit, « quid spirituale significetur in angelis per omnes hujusmodi corporales figuras. » Nec solum hujusmodi formas corporeas per similitudinem de angelis asserit, sed dicit etiam ea quæ pertinent ad affectionem sensitivi appetitus, ut per hoc detur intelligi, quod non solum angeli non sunt corpora, sed etiam non sunt spiritus corporibus uniti, qui sensificando percipiant, ut sic in eis inveniantur operationes animæ sensitivæ. Dicit enim in II. cap. *Cœl. hierarc.*, quod « furor irrationabilis ex passibili motu

tendre autrement dans les anges l'irascible, en faisant allusion, comme je le crois, à ce qu'il y a rationabilité humaine en eux. L'autre explication est celle-ci : « La colère dans les anges, prouve leur rationabilité humaine. » Il dit encore que la concupiscence en eux, signifie l'amour divin. En quoi s'accorde saint Augustin, qui écrit au neuvième chapitre de la Cité de Dieu : « Que les saints anges punissent sans colère, ceux que la loi éternelle de Dieu livre à leur vengeance ; qu'ils viennent au secours des malheureux en péril, sans éprouver le sentiment d'une compassion douloureuse ; qu'ils viennent en aide à leurs amis, sans crainte aucune ; et cependant on se sert habituellement à leur égard, de ces locutions humaines, à cause de la similitude de ces sensations, mais non parce qu'ils éprouvent les impressions de notre misérable nature.

Lorsqu'on dit que les anges sont dans le ciel, ou dans tout autre lieu matériel, il ne faut pas s'imaginer qu'ils y soient d'une manière corporelle, c'est-à-dire par le contact d'une espace mesurable, mais d'une facon toute spirituelle par l'action de leur puissance. La demeure des anges est spirituelle, d'après les paroles de saint Denis au chap. V des Noms divins, qui dit que « les suprêmes substances spirituelles sont placées dans les vestibules de la sainte Trinité. » Saint Basile dit au deuxième livre de l'Hexaméron, « qu'ils sont dans la lumière et qu'ils habitent dans une joie spirituelle. » Saint Grégoire de Nysse, dans son livre de l'Homme, dit que « les substances intelligentes sont dans des espaces intellectifs, ou dans eux-mêmes, ou dans des intelligences qui sont au-dessus d'eux. » Quand on dit donc que quelque chose d'intellectuel est dans un corps par localisation, on ne veut pas dire qu'il y soit comme dans un lieu matériel, mais comme dans une espèce d'union, et qu'il y est de la façon que nous

---

gignitur, » sed in angelis altero modo oportet irascibile intelligere, declarans ut existimo, virilem ipsorum rationabilitatem. » Alia littera habet sic, sed in angelis furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem. Et similiter dicit, quod « concupiscentia in eis significat amorem divinum. » Cui consonat id quod Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei*, quod « sancti angeli sine ira puniunt quos accipiunt æterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriæ compassione subveniunt periclitantibus, et eis quos diligunt, absque timore opitulantur, et tamen istarum nomina passionum consuetudinem locutionis humanæ etiam in eos usurpant propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. »

Quod autem angeli dicuntur esse in cœlis aut in aliquibus aliis corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensivæ quantitatis, sed modo spirituali per quemdam contactum virtutis. Proprius autem locus angelorum est spiritualis, secundum quod Dionysius dicit cap. V. *De div. Nom.*, quod « supremæ spirituales substantiæ sunt in vestibulis Trinitatis collocatæ. » Et Basilius dicit in II. *Hexam.*, quod « sunt in luce et in lætitia spirituali habitant. » Et Gregorius Nissenus dicit in libro *De Homine*, quod « intelligibilia in intelligibilibus locis sunt aut in seipsis aut in superjacentibus intelligibilibus. » Cum igitur in corpore dicitur intellectuale aliquid localiter esse, non ut in loco corporeo dicitur esse, sed ut in habitudine, et in ea, quod adest, ut dicimus Deum esse in nobis, et post pauca subdit. Cum igitur in habitudine fuerit intelligibile aliquod

disons que Dieu est en nous. Lors donc qu'on dit qu'un être intelligent est en union avec un lieu, au avec une certaine chose occupant un espace, c'est-à-dire à cause de son action, dans ces circonstances on abuse de ces expressions. Car lorsqu'il faudroit dire, il agit là, nous disons, il est là. Et saint Damascene, adoptant cette explication, dit que « les anges sont où ils agissent. » Saint Augustin dit également, chap. VIII sur la Genese *ad litteram*, que « l'Esprit créateur fait mouvoir l'esprit créé dans le temps, sans espace, et qu'il meut les corps dans le temps et dans l'espace. »

On doit conclure de tout ceci que les substances spirituelles n'occupent point un espace corporellement, mais d'une manière spirituelle; et de même que quelque chose peut se mouvoir et être dans un certain lieu, il s'ensuit que les anges ne se meuvent pas dans l'espace à la façon des corps, mais si on applique leur mouvement, dont parle l'Ecriture, a un lieu matériel, il faut l'entendre de la succession de l'application de leur influence à différents lieux, ou dans le sens mystique, comme saint Denis l'entend au quatrième chap. des Noms divins, où il rapporte qu'on dit que « les intelligences spirituelles se meuvent en cercle, unies par les splendeurs du beau et du bon, qu'elles vont droit quand elles veillent à la sûreté des êtres qui leur sont soumis, et obliquement quand, en gouvernant les êtres inférieurs, elles ne perdent pas Dieu de vue dans leur action. » On voit donc clairement, d'après tout ce que nous avons dit des opinions des saints docteurs sur la condition des substances spirituelles, qu'ils les ont toujours regardées comme incorporelles et immatérielles.

---

vel loci alicujus, vel rei, ut in loco existentis, abusive dicimus illic, id est propter actum ejus qui est illic, locum pro habitudine suscipientes. Cum enim deberemus dicere, illic agit, dicimus, illic est, et hoc sequens Damascenus dicit quod « angelus ubi operatur, ibi est. » Augustinus etiam VIII. *Super Gen. ad litt.*, dicit quod « spiritus creator movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet autem corpus per tempus et locum. »

Ex quibus omnibus datur intelligi substantias spirituales non esse in loco corporaliter, sed quodam modo spirituali, et quia eodem modo competit alicui moveri in loco et esse in loco, per consequens neque corporali modo angeli moventur in loco, sed motus eorum qui exprimitur in Scripturis si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum successionem virtualis contactus ad loca diversa, vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius cap. IV. *De div. Nom.*, dicit, quod « moveri dicuntur divinæ mentes circulariter quidem unitæ illuminationibus pulchri et boni, indirectum autem quando procedunt ad subjectorum providentiam, obliquæ vero quando providentes minus habentibus ingressibiliter manent circa Deum. » Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, id est angelorum, sacri doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse.

CHAPITRE XIX.

De la différence des esprits angéliques.

Il faut donc examiner ce qu'on doit croire de la différence des esprits, d'après la doctrine catholique. La première question qui se présente est celle de la distinction des bons et des mauvais anges. Car c'est une vérité reconnue de plusieurs, qu'il y en a de bons et de mauvais, ce qui est prouvé par le témoignage de l'Ecriture sainte. Saint Paul dit en effet au premier chap. de l'Epître aux Hébreux : « Tous les esprits ne sont-ils pas des anges envoyés pour remplir leur ministère auprès de ceux qui reçoivent l'héritage du salut. » Et saint Matthieu dit des esprits mauvais, au vingt-deuxième chapitre de son Evangile : « Lorsque l'esprit immonde est sorti d'un homme, il va par les lieux secs et arides, cherchant le repos, et il ne le trouve pas. » Et il ajoute ensuite : « Alors il s'en retourne et il prend sept autres esprits plus méchants que lui. » Et malgré que, comme le dit saint Augustin dans le neuvième livre de la Cité de Dieu, il y en ait qui aient cru que les esprits bons et mauvais étoient des dieux, et qu'on nommoit indifféremment démons les bons et les mauvais, d'autres, plus justes, appeloient dieux ceux-là seulement qui sont bons, et que nous appelons anges; le nom de démon, dans le sens ordinaire, exprime toujours un mauvais ange, ce qui, comme il le dit très-bien, est parfaitement raisonnable. En grec, on appelle démons de la science ceux que la science, qui n'a pas la charité selon la science de l'Apôtre, enfle d'orgueil. Tout le monde ne donne pas la même cause à la malice des démons. Quelques-uns disent qu'ils sont naturellement mauvais, comme étant créés par un mauvais principe; et que, par conséquent, leur nature est mauvaise, ce qui est

---

CAPUT XIX.

De distinctione spirituum angelorum.

Oportet autem consequenter considerare quid secundum sacram doctrinam de distinctione spirituum, sit tenendum. Ubi et primum considerandum occurrit de differentia bonorum et malorum. Est enim apud multos receptum, esse quosdam spiritus bonos, quosdam vero malos. Quod authoritate sacræ Scripturæ comprobatur. De bonis enim spiritibus dicitur *ad Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. » De malis autem spiritibus dicitur, *Matth.*, XXII : « Cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida, quærens requiem, et non invenit. » Et postea subditur : « Tunc vadit et assumit septem alios spiritus nequiores se. » Et quamvis ut Augustinus narrat in IX. *De Civ. Dei* : « quidam posuerint et bonos et malos spiritus Deos esse, et similiter bonos et malos dæmones nominari, quidam tamen melius Deos non nisi bonos asserunt, quos nos angelos dicimus, » dæmones autem secundum communem usum loquendi, non nisi in malo accipiuntur, quod ut dicit rationabiliter accidit. Dæmones enim in Græco a scientia nominantur, quæ sine charitate secundum scientiam Apostoli per superbiam inflat, sed causa malitiæ dæmonum non eadem ab omnibus assignatur. Quidam enim eos asserunt naturaliter malos tanquam a malo productos principio, et sic etiam, quod ipsorum natura sit mala, quod ad Manichæorum errorem pertinet.

tomber dans l'erreur des Manichéens, comme on le voit, d'après ce que nous avons dit. Mais saint Denis combat victorieusement cette erreur au quatrième chap. des Noms divins, en disant : « Les démons ne sont point mauvais par nature, ce qu'il prouve 1° en disant que s'ils étoient naturellement mauvais, il faudroit dire qu'ils n'ont point été créés par un principe bon, ni le comprendre parmi les êtres qui ont une existence propre, parce que le mal n'est pas une nature, et que s'il étoit une nature, il ne seroit point créé par un principe bon. 2° S'ils sont naturellement mauvais, ils le sont par leur fait, et ainsi ils seroient les auteurs de leur corruption, ce qui est impossible, car le mal a la raison de la corruption. Si, au contraire, ils sont mauvais par le fait des autres, il faudroit qu'ils corrompissent ce qui les a faits mauvais, car ce qui est mauvais naturellement est mauvais pour tous et parfaitement mauvais. Il s'ensuivroit donc qu'ils corromproient tout et complètement, ce qui est impossible, soit parce qu'il y a des choses qui sont incorruptibles et qui ne pourront jamais être altérées, soit parce que les choses qui sont corrompues ne le sont jamais entièrement. La nature des démons n'est donc pas mauvaise. 3° Parce que s'ils étoient naturellement mauvais, ils ne seroient pas créés par Dieu, parce que le bien produit le bien et le fait subsister, et cela est impossible, par tout ce que nous avons dit, savoir, qu'il faut que Dieu soit le principe de tout. 4° Parce que si les démons sont toujours les mêmes, ils ne sont pas mauvais, car c'est le propre du bien d'être toujours le même. 5° Parce qu'ils ne sont pas entièrement dépourvus de tout bien, en tant qu'ils existent, qu'ils vivent et qu'ils sont intelligents, et qu'ils désirent quelque bien.

Il y en a d'autres qui prétendent que les démons sont mauvais naturellement, non parce que leur nature est mauvaise, mais parce

ut patet ex dictis. Sed hunc errorem efficacissime Dionysius improbat, cap. IV. *De div. Nom.*, dicens : « Neque dæmones natura mali sunt, » quod probat, primo quidem, quia si naturaliter mali essent, simul oportet dicere quod neque essent producti ex bono principio, neque inter existentia computarentur, quia malum non est natura aliqua, nec si esset aliqua natura causaretur a bono principio. Secundo, quia si sunt naturaliter mali, aut sibi ipsis, et sic seipsos corrumperent, quod est impossibile, malum enim rationem corruptionis habet. Si vero sunt mali aliis, oporteret quod ea quibus sunt mali corrumperent, quod autem est naturaliter tale, est omnibus tale et omnino tale. Sequetur ergo, quod omnia et omnino corrumperent, quod est impossibile; tum quia quædam sunt incorruptibilia, quæ corrumpi non possunt; tum quia ea quæ etiam corrumpuntur non totaliter corrumpuntur. Non igitur ipsa natura dæmonum est mala. Tertio, quia si essent naturaliter mali non essent a Deo facti, quia bonum bona producit, subsistere facit, et hoc est impossibile secundum illud quod supra probatum est, scilicet quod oportet omnium Deum esse principium. Quarto, quia si dæmones semper eodem modo se habent, non sint mali, quod enim est semper idem, boni est proprium; si autem non semper sunt mali, non sunt natura mali. Quinto, quia non sunt omnino expertes boni secundum quod sunt, et vivunt, et intelligunt, et aliquod bonum desiderant

Fuerunt autem alii ponentes dæmones naturaliter malos, non quia eorum natura sit mala, sed quia habent quamdam in-

qu'ils ont une certaine inclination naturelle au mal, comme saint Augustin cite, au livre de la Cité de Dieu, Porphyre qui, dans sa Lettre à Ennebon, dit que « quelques-uns pensoient qu'il y avoit une espèce d'esprits dont le propre est d'écouter, une nature perfide, revêtant toutes les formes, multiple, simulant les dieux et les démons, et jusqu'aux ames des morts. » Cette opinion ne peut être vraie, si nous admettons que les démons sont incorporels et des intelligences séparées. Car, comme tout est bien naturellement, il est impossible qu'aucune nature ait une inclination au mal, à moins que par la raison d'un bien particulier. Car rien n'empêche qu'une chose particulièrement bonne à une nature, soit un mal, en tant qu'elle répugne à la perfection d'une nature plus distinguée, comme la colère est un certain bien à un chien de garde, et pourtant un mal pour un homme raisonnable. Il est possible cependant qu'il y ait dans l'homme, d'après sa nature sensible et corporelle, par laquelle il communique avec les bêtes, une certaine inclination à la fureur, qui est un mal pour l'homme. Mais on ne peut pas dire la même chose d'une nature purement intellectuelle, parce que l'intelligence tend au bien général; d'où il suit qu'on ne peut pas dire qu'il y a dans les démons une inclination naturelle au mal, s'ils sont de pures intelligences, sans mélange d'une nature corporelle.

Il faut donc savoir que les Platoniciens supposoient, comme on l'a dit plus haut, que les démons étoient des animaux corporels, doués d'intelligence. Et en tant que formés d'une nature sensible et corporelle, ils sont soumis aux différentes passions de l'ame, aussi bien que les hommes, lesquelles les inclinent au mal. Aussi Apulée, dans le Traité de Dieu, de Socrate, appelle les démons des animaux par nature, sensibles par l'ame, raisonnables par l'esprit, ayant un

---

clinationem naturalem ad malum, sicut Augustinus X. *De Civ. Dei.* introducit Porphyrium dicentem in epistola ad Enebontem : « quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans Deos, et dæmones, et ipsas animas defunctorum. » Quæ quidem opinio veritatem habere non potest, si ponamus dæmones incorporeos esse et intellectus quosdam separatos. Cum enim omnia natura bona sint, impossibile est quod natura aliqua habeat inclinationem ad malum nisi sub ratione particularis boni. Nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturæ, in tantum dici malum, in quantum repugnat perfectioni nobilioris naturæ, sicut furiosum esse quoddam bonum est cani, quod tamen malum est homini rationem habenti. Possibile tamen est in homine secundum sensibilem et corporalem naturam, in qua cum brutis communicat, esse quamdam inclinationem ad furorem, qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali naturali dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune : unde dici non potest in dæmonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum si sunt pure intellectuales non habentes admixtionem corporeæ naturæ.

Sciendum est ergo quod Platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, dæmones esse animalia quædam corporea, habentia intellectum. Et in quantum habent corpoream et sensitivam naturam sunt variis animæ passionibus substituti, sicut et homines, ex quibus inclinantur ad malum. Unde Apuleius in libro *de Deo Socratis* diffiniens dæmones, dixit, « eos

corps aérien et éternel en durée. Et comme il le dit, l'ame des démons est sujette aux passions de la volupté, de la crainte, de la colère et de toutes les autres affections de l'ame. Il les distingue aussi, par le lieu qu'ils habitent, d'avec les dieux que nous, chrétiens, appelons anges, en disant que les démons sont dans l'air, et que l'empire éthéré est le séjour des anges ou des dieux. Quelques docteurs de l'Eglise suivent cette opinion, à quelque chose près. Car saint Augustin, dans son commentaire sur la Genese *ad litteram*, semble dire ou laisser comme un point douteux, si les démons sont des animaux aériens, parce qu'ils vivent comme les corps aériens. C'est pourquoi la mort ne peut rien sur eux, parce que ce qui prévaut en eux est cet élément qui est tout aussi bien fait pour composer et entretenir la vie, qu'il est susceptible de décomposition, c'est-à-dire l'air. Il le répète en plusieurs autres endroits. Saint Denis semble admettre dans les démons tout ce qui appartient à l'ame sensible. Car il dit au quatrième chap. des Noms divins, que le mal est dans les démons, une fureur aveugle, une concupiscence frénétique et une audace infernale. Or, il est clair que l'impudence, la concupiscence et la colère ou la fureur sont de l'ame sensitive. Quant au lieu qu'ils habitent, quelques saints docteurs s'accordent avec les Platoniciens, en disant que les démons n'ont pas été des anges célestes et surcélestes, comme le dit saint Augustin dans le troisième livre de son commentaire sur la Genèse *ad litteram*. Le pape Damase dit dans son livre que « les démons appartenoient à l'ordre de ces vertus angéliques, qui présidoient à l'ordre terrestre. » L'Apôtre, au sixième chapitre de son Epître aux Ephésiens, appelle le diable « le prince de la puissance de l'air. »

Mais il se présente ici une considération digne de remarque. Puisque la nature est donnée à chaque espèce de créatures, dans

---

esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore æterna. » Et sicut ipse dicit, subjecta est mens dæmonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque hujusmodi cæteris. Sic ergo dæmones etiam loco discernuntur à diis, quos angelos dicimus, aerea loca dæmonibus attribuentes, ætherea vero angelis sive diis. Hanc autem positionem quantum ad aliquid, aliqui Ecclesiæ doctores sequuntur. Augustinus enim, III. *Super Gen. ad litt.*, videtur dicere, vel sub dubio relinquere, quod dæmones aerea sunt animalia, quoniam corporum aereorum natura vigent. Et propterea a morte non dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum quod tam ad faciendum quam ad patiendum est aptum, scilicet aer. Et hoc idem pluribus aliis dicit. Sed et Dionysius videtur in dæmonibus ponere ea quæ ad sensibilem animam pertinent. Dicit enim cap. IV. *De div. Nom.*, quod « est in dæmonibus malum, furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva.» Manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem non ad intellectum, sed ad sensitivæ partem animæ pertinere. Sed et quantum ad locum quidam cum eis consenserunt putantes dæmones non cœlestes vel supercœlestes angelos fuisse, ut Augustinus narrat in III. *Super Genes. ad litt.* Sed et Damascenus in suo libro dæmones dicit ex his angelicis virtutibus fuisse, qui terrestri ordini præerant. Sed et Apostolus ad *Ephes.*, VI, nominat diabolum principem potestatis aeris hujus.

Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa natura secundum convenientiam

l'ordre qui convient à sa forme, il ne paroît pas impossible qu'il y ait dans toute une espèce, une inclination naturelle à ce qui est le mal de cette espèce, d'après la raison de sa propre forme. Comme, par exemple, tous les hommes n'ont pas une inclination naturelle à une excessive colère ou à une concupiscence effrénée, de même il n'est pas possible que tous les démons aient une inclination naturelle à la fourberie et à tous les autres maux, quand même ils seroient tous de la même espèce; à plus forte raison s'ils étoient tous d'espèces différentes. Et quand même ils auroient des corps, rien n'empêche, il semble, qu'une seule espèce ait plusieurs individus, car leur diversité pourra être établie d'après la diversité de la matière. On est donc obligé de dire qu'ils ne furent pas tous par nature et toujours mauvais, mais quelques-uns d'entre eux commencèrent à le devenir par leur libre volonté, en s'abandonnant à leurs passions. C'est ce qui fait dire à saint Denis que l'éloignement de Dieu est comme une espèce d'aveuglement d'esprit, qui a fait le malheur des démons, parce que leur orgueil les éleva trop haut. Et ensuite il ajoute quelque chose touchant leur peine, comme l'impossibilité où ils sont d'atteindre leur fin, leur imperfection, par suite du défaut de leur légitime perfection, leur impuissance à obtenir ce qu'ils désirent, et la foiblesse de leur vertu pour conserver en eux l'ordre naturel, qui les éloigne du mal. Saint Augustin dit, troisième chap. de la Genèse *ad litteram*, que les anges prévaricateurs étoient, avant leur chute, dans la partie supérieure de l'air, près du ciel, avec leur chef, alors un archange et maintenant le diable. Le pape Damase écrit dans son second livre : « Il n'a pas été fait mauvais par nature, mais bon et comme tel, dans le bien, libre dans l'usage de sa volonté. C'est encore ce qu'Origène, dans le premier livre du Périarchon, et saint Augustin,

suæ formæ, non videtur esse possibile, quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illius speciei secundum rationem propriæ formæ. Sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiæ sive iræ. Sic igitur non est possibile omnes dæmones habere naturalem inclinationem ad fallaciam et ad alia mala, etiam si omnes essent unius speciei; multo ergo minus si singuli essent in singulis speciebus, et quamvis si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una specie contineri, poterit enim secundum diversitatem materiæ diversitas individuorum unius speciei contineri. Oportebit igitur dicere, quod non omnes natura, nec semper fuerunt mali, sed aliqui eorum mali esse inceperint proprio arbitrio, passionum inclinationem sequentes. Unde Dionysius dicit quod aversio scilicet a Deo, est ipsis dæmonibus malum et quasi mentium excessus, quia per superbiam ultra seipsos sunt elati. Et postea subdit quædam ad pœnam pertinentia, sicut non consecutio finis ultimi, et imperfectio per carentiam debitæ perfectionis, et impotentia consequendi quod naturaliter desiderant, et infirmitas virtutis conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo. Augustinus etiam dicit in III. *Sup. Gen. ad litt.*, quod « transgressores angeli ante transgressionem suam fuerunt in superiori parte aeris propinqua cœlo cum principe suo nunc diabolo tunc archangelo, » indistincte exprimens per transgressionem quamdam eos esse malos factos. Sed et Damascenus dicit in secundo libro quod diabolus non natura malus factus est sed bonus existens, et in bono genitus liberi sui arbitrii elec-

dans le second de la Cité de Dieu, appuient par des textes de l'Écriture sainte, en appliquant au diable ce que dit Isaïe au quatorzième chap. de sa prophétie, sous le nom du roi de Babylone : « Toi qui te levois le matin, Lucifer, comment es-tu tombé du ciel? » Et Ezéchiel, au vingt-huitième chap. dans celle du roi de Tyr : « Vous étiez le sceau de la ressemblance de Dieu, rempli de sagesse et parfait en beauté, dans les délices du paradis. » Il ajoute ensuite, « parfait dans vos voies, depuis le jour de votre création jusqu'à ce que l'iniquité a été trouvée en vous. » Saint Augustin a vu dans ces paroles ce qui est écrit au huitième chap. de saint Jean : « Il étoit homicide dès le commencement, et il ne s'est point tenu dans la vérité; » et encore ce qu'on lit dans l'Épître canonique de saint Jean, que « le diable pèche depuis le commencement, » rapportant ceci au jour où il a commencé à pécher, ou au commencement de la création de l'homme, où il tua spirituellement l'homme qu'il avoit trompé.

L'opinion des Platoniciens qui disent que parmi les démons, les uns sont bons et les autres mauvais, comme s'ils avoient été faits bons ou mauvais par leur libre arbitre, semble s'accorder avec cette idée. Plotin, allant plus loin, a dit que « les ames des hommes étoient des démons, et que les hommes devenoient des dieux lares, s'ils étoient bons, et les méchants larves ou fantômes, et dieux mânes, s'il n'est pas bien prouvé qu'ils aient été bons ou mauvais, comme le dit saint Augustin au chap. IX de la Cité de Dieu. Ce saint docteur s'accorde en ceci avec l'opinion des saints que nous avons cités, qui affirment que quelques démons sont bons ou mauvais, d'après leurs bonnes ou leurs mauvaises œuvres, quoiqu'il ne soit pas dans nos habitudes d'appeler démons les esprits bons, que nous nommons les anges. Mais quant à ce qu'il dit que les ames des morts deviennent

---

tione versutus. Hoc insuper et Origenes in I. *Periarchon*, et Augustinus in II. *de Civ. Dei*, authoritatibus sacræ Scripturæ confirmant, inducentes id quod habetur *Is.*, XIV, dictum diabolo sub similitudine regis Babylonis : « Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris? » Et *Ezech.*, XXVIII, ad eum dicitur in persona regis Tyrini : « Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti; » et postea subditur : « Perfectus in viis tuis, a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te. » Voluit Augustinus in his verbis dici id quod dicitur *Joan.*, VIII : « Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit, » et etiam id quod in canonica Joannis dicitur, quod « diabolus ab initio peccat, » referens hoc ad initium quo incœpit peccare vel ad initium conditionis humanæ, quo deceptum hominem spiritualiter occidit.

Huic autem sententiæ consonare videtur Platonicorum opinio, qui dæmonum quosdam bonos, quosdam malos dicunt, quasi eos proprio arbitrio bonos vel malos factos. Unde et Plotinus ulterius procedens dixit, « animas hominum dæmones esse, et ex hominibus fieri Lares si meriti boni sunt, Lemures autem mali, seu Larvas. Manes autem Deos dicit, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum, » sicut Augustinus introducit IX. *De Civ. Dei*. Qui quidem quantum ad hoc præmissæ sanctorum assertioni concordat, quod pro meritis bonis vel malis aliquos dæmones bonos vel malos esse asserunt, quamvis non sit nostræ consuetudinis, quod bonos spiritus dæmones, sed angelorum nomine nominemus. Quantum vero

des démons, cette proposition est erronée. Ce qui fait dire à saint Chrysostôme, dans l'explication qu'il fait du chap. VIII de saint Matthieu, que deux hommes possédés du démon sortoient des tombeaux, « par ces paroles, dit-il, qu'ajoute saint Matthieu, ils sortoient des tombeaux, ces méchants esprits vouloient jeter dans les ames cette fatale erreur, que les ames des morts devenoient des démons. » Aussi plusieurs Aruspices tuent les enfants pour avoir leurs ames au nombre de leurs coopérateurs. C'est pourquoi les Démoniaques s'écrient : Je suis l'ame d'un tel. Ce n'est point l'ame du mort qui crie, mais c'est le démon, afin de tromper ceux qui l'écoutent. Car si l'ame pouvoit entrer dans le corps d'un autre, à plus forte raison dans le sien. Et elle n'a aucune raison, après avoir souffert de mauvais traitements, de coopérer à celui qui veut lui en faire subir de nouveaux ; un homme ne peut non plus changer une vertu incorporelle en une autre substance, c'est-à-dire une ame en la substance d'un démon. Et personne ne peut, par aucune espèce de pouvoir magique, faire avec le corps d'un homme le corps d'un âne. Il n'est pas raisonnable, en effet, de faire errer ici-bas l'ame séparée de son corps; car les ames des justes sont dans la main de Dieu. Aussi les ames des méchants, car elles ne sont pas mauvaises par elles-mêmes, ni celles des pécheurs ne sont entraînées de suite par la justice de Dieu. Ceci est prouvé par l'exemple de Lazare et du mauvais riche.

Il ne faut pas croire pourtant que Plotin se soit beaucoup éloigné en ceci de l'opinion des Platoniciens qui prétendoient que les démons étoient des corps aériens, et que les ames des hommes étoient changées en démons après la mort ; car les ames mêmes des hommes, d'après ces philosophes, outre les corps mortels, ont des corps éthérés

---

ad hoc quod dixit, animas hominum mortuorum fieri dæmones, est erronea positio. Unde Chrysostomus dicit exponens id quod habetur *Matth.*, VIII, quod duo habentes dæmonia, exeuntes de monumentis, « per hoc, inquit, quod subditur, de monumentis exeuntes, perniciosum dogma imponere volebant, quod animæ morientium dæmones fiant. » Unde et multi aruspicum occidunt pueros, ut animam eorum cooperantem habeant. Propter quod et dæmoniaci clamant quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quæ clamat, sed dæmon hoc fingit, ut decipiat audientes. Si enim in alterius corpus animam mortui possibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti, vel hominem posse virtutem incorpoream in aliam transmutare substantiam, scilicet animam in substantiam dæmonis. Neque enim in corporibus hoc machinari quis potest, ut in hominis corpus faciat asini corpus. Neque enim rationabile est animam a corpore separatam hic jam oberrare. Justorum enim animæ in manu Dei sunt. Unde et quæ pravorum, neque enim malæ sunt, sed et quæ peccatorum sunt, confestim hinc abducuntur. Et hoc manifestum est ex Lazaro et divite.

Nec tamen putandum est Plotinum in hoc a Platonicorum opinione deviasse, ponentium dæmones esse aerea corpora animasque hominum post mortem fieri existimabant, quia etiam animæ hominum secundum Platonicorum opinionem præter ista corpora corruptibilia habent quædam ætherea corpora, quibus semper etiam post sensibilium corporum dissolutionem

par lesquels elles s'unissent à des corps immortels, après la dissolution des corps mortels. C'est ce qui a fait dire à Proculus dans le livre des Divines commémentations : « Toute ame qui tient à un corps s'unit avec un premier corps eternel et ayant une nature non engendrée et incorruptible. » Et ainsi, d'apres eux, les ames séparées des corps ne cessent pas d'etre des animaux aériens. Mais d'apres l'opinion des autres saints, les démons que nous appelons mauvais, non-seulement etoient de l'ordre inférieur des anges, mais encore des plus hauts rangs, que nous avons dit déjà être immatériels et sans corps, tellement qu'il y en a un entr'eux qui fut le premier et le plus élevé de tous. Aussi saint Grégoire, dans une Homélie, expliquant ce passage du vingt-huitieme chap. d'Ezéchiel, « toutes sortes de pierres précieuses ornent ton vêtement, » dit que « le prince des mauvais anges étoit bien plus beau que tous les autres anges. » Il semble s'accorder en ceci avec ceux qui disoient qu'il y avoit des dieux bons et mauvais, c'est-à-dire des anges, qu'il appelle du nom de Dieu. Comme il est dit au quatrieme chap. de saint Jean : « Ceux qui le servent ne sont pas purs, il voit des taches dans ses anges. » Mais ceci renferme un grand nombre de difficultés. Car il n'y a dans une substance immatérielle et purement intellectuelle que des tendances spirituelles, qui sont toujours vers le bien, comme le dit Aristote dans le douzieme livre de sa Métaphysique. Or, on ne devient pas mauvais par cela seul que l'intellect tend à ce qui est bon naturellement, mais à ce qui est relativement bon, comme s'il étoit bon essentiellement. Il ne paroît donc pas possible qu'une substance incorporelle et intellectuelle devienne mauvaise par son propre instinct. De plus, il n'y a point de tendance, si ce n'est au bien, ou au moins à un bien apparent, vers lequel tout aspire. Or, on n'est point mauvais pour désirer un bien

---

quasi incorruptibilibus uniuntur. Unde Proculus dixit in lib. *Divin. commentat.* : « Omnis anima participabilis corpore, utitur primo perpetuo et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem. » Et sic animæ a corporibus separatæ secundum eos aerea animalia esse non desinunt. Sed secundum aliorum sanctorum sententiam, dæmones quos malos esse dicimus, non solum fuerunt de inferiori angelorum ordine, sed etiam de superioribus ordinibus, quos incorporeos et immateriales esse ostendimus, ita quod inter eos unus est qui summus omnium fuit. Unde Gregorius in quadam homilia, exponens illud *Ezech.*, XXVIII : « Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, » dicit quod « princeps malorum angelorum aliorum angelorum comparatione ceteris clarior fuit. » Et in hoc consentire videtur illis, qui Deorum quosdam bonos, quosdam malos esse asserebant, secundum quod Dii angeli nominantur. Unde et *Joan.*, IV dicitur : « Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem. Sed hoc multas difficultates habet : in substantia enim incorporea et intellectuali nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per Philosophum patet in XII. *Metaph.* Nullus autem efficitur malus, ex hoc quod ejus intellectus simpliciter tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum, ac si esset simpliciter bonum. Non ergo videtur esse possibile, quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur. Rursus appetitus esse non potest, nisi boni vel apparentis boni : bonum enim est quod omnia

véritable. Il faut donc que tout être qui devient mauvais par son propre instinct, aspire vers un bien apparent, comme s'il étoit le bien véritable. Cela ne peut arriver que par une erreur de jugement; ce qui est impossible dans une substance incorporelle et intellectuelle qui n'est pas sujette à l'erreur, comme il est évident. De même de nous; car il ne peut y avoir erreur dans ce que nous saisissons parfaitement. C'est ce que prouve saint Augustin dans son Traité des quatre-vingt trois questions, en disant, « qu'on ne comprend pas ce qui fait le sujet de nos erreurs. » Aussi ne pouvons-nous point en commettre vis-à-vis de ce que notre intellect saisit parfaitement, comme, par exemple, à l'égard des premiers principes. Il paroît donc impossible qu'une substance incorporelle et intellectuelle devienne mauvaise par son propre instinct.

En outre, il faut que, dans une substance de nature intellectuelle et séparée de toute matière, toute opération soit indépendante du temps. Car la puissance de quelque chose que ce soit se connoît par ses œuvres, et les œuvres par leur objet. Or l'intelligible, en tant qu'intelligible, n'est ni ici, ni ailleurs, ni un par le nombre; mais de même qu'il fait abstraction de tout espace, de même de toute succession de temps. Une opération intellectuelle, considérée en elle-même, doit donc être séparée de toute dimension matérielle, comme elle doit dépasser toute succession de temps. Et si une opération intellectuelle est ordinaire ou ne dure qu'un temps, cela n'arrive que par accident; comme il en est de nous, lorsque notre intellect se forme des idées vraies, des imaginations qui les lui représentent. Il s'ensuit donc que l'opération de cette substance, et par conséquent la substance

---

appetunt. Ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit, non efficitur malus. Oportet igitur in omni eo qui per proprium appetitus malus efficitur, quod appetat apparens bonum tanquam vere bonum. Hoc autem non potest esse nisi in suo judicio fallatur : quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali, quæ falsæ apprehentionis capax, ut videtur, esse non potest. Nam et in nobis quando intelligimus vere aliquid, falsitas esse non potest. Unde Augustinus dicit in libro LXXXIII. *Quæst.*, quod « omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. » Unde et circa ea quæ proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur, quod aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat.

Adhuc in substantia quæ est intellectualis naturæ a corpore separata necesse est quod sit operatio a tempore absoluta. Potentia enim uniuscujusque rei ex ejus operatione deprehenditur; operatio vero recognoscitur ex objecto. Intelligibile autem, in quantum hujusmodi, neque est hic neque unum numero, sed abstractum sicut a loci dimensionibus, ita et a temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio si per se consideretur, oportet quod sicut est abstracta ab omni corporali dimensione, ita etiam excedat omnem successionem temporalem. Et si alicui intellectuali operationis continuum vel tempus adjungatur, hoc non est nisi per accidens, sicut in nobis accidit in quantum intellectus noster a phantasmatibus abstrahit intelligibiles species quas etiam in eis considerat. Quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest. Relinquitur igitur quod hujusmodi substantiæ operatio et per consequens substantia omnino sit extra omnem temporalem successionem.

elle-même, est en dehors de toute succession de temps. C'est ce qui a fait dire à Proclus que toute intelligence pure a sa substance, sa puissance et son action, dans l'éternité. Et on lit dans le livre des Causes que « l'intelligence est assimilée à l'éternité. Donc tout ce qui appartient à ces substances incorporelles et intellectuelles, leur appartient toujours et sans succession de temps.

Donc elles ont toujours été mauvaises, ce qui va contre nos prémisses, ou elles n'ont pas pu le devenir. De plus, comme Dieu est l'essence de la bonté, comme le dit saint Denis au premier chap. du Traité des Noms divins, il est nécessaire que plus une substance est affermie dans la participation de la bonté, plus elle approche de Dieu. Or il est clair que les substances intellectuelles immatérielles sont supérieures à tous les corps. Mais quelques corps, c'est-à-dire les corps célestes, ne sont pas susceptibles de désordre, c'est-à-dire de mal. A plus forte raison les substances célestes ont-elles été encore moins susceptibles de dérèglement et du mal. C'est pourquoi saint Denis dit au quatrième chap. de la Hiérarchie céleste, que « la beauté des substances célestes qui sont au-dessus du soleil, qui suivent une raison égarée, et celles qui, d'après nous, sont intelligentes, qui ont été admises à la participation de la nature divine, ont avec Dieu de plus intimes communications, appliquées continuellement et comme perdues dans l'inépuisable et divin amour. Ceci paroît donc suivre l'ordre naturel; car, de même que les corps inférieurs peuvent être sujets au désordre et au mal, tandis qu'il n'en est point ainsi pour les corps célestes, de même aussi les intelligences, unies aux corps inférieurs, peuvent être sujettes au mal, et jamais ces substances célestes. Il semble que telle a été l'opinion de ceux qui ont dit que les démons, que nous appelons mauvais, étoient corporels et d'un ordre inférieur.

Unde Proclus dicit quod « omnis intellectus in æternitate substantiam habet, et potentiam et operationem. » Et in libro De causis dicitur quod « intelligentia parificatur æternitati. » Quidquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit semper et absque successione convenit illis.

Aut igitur semper fuerunt malæ, quod est contra præmissa, aut nequaquam malæ fieri potuerunt. Amplius cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in cap. I. *De div. Nom.*, necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata, quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias intellectuales incorporeas supra omnia corpora esse. Sed aliqua corpora, scilicet cœlestia, non sunt susceptiva alicujus inordinationis vel mali : ergo multo minus illæ supercœlestes substantiæ inordinationis et mali capaces esse non potuerunt. Unde et Dionysius dicit cap. IV. *Cœl. Hier.*, quod « cœlestium substantiarum ornatus super solum existentia et irrationabiliter viventia et ea quæ secundum nos sunt rationabilia in participatione divinæ traditionis sunt facti et copiosi res ad Deum habent communiones, attenti manentes, et semper ad superius sicut est fas in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti. Hoc igitur videtur ordo rerum habere, ut sicut inferiora corpora inordinationi et malo possunt esse subjecta, non autem cœlestia corpora, ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subjici malo, non autem illæ supercœlestes substantiæ. Et hoc secuti esse videntur, qui posuerunt dæmones, quos malos esse dicimus, ex inferiori ordine et corporeos esse. (Hucusque scripsit

(C'est là ce que nous a laissé le saint docteur, sur les anges. Arrêté dans son œuvre par une mort prématurée, que tous les siècles déploreront, il n'a pu terminer ce traité, comme beaucoup d'autres qu'il a laissés imparfaits.)

Fin du quinzième Opuscule, ou de l'insigne traité de saint Thomas d'Aquin sur la nature des anges, à son frère Réginald, religieux du même ordre.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

OPUSCULE XVI.

De l'unité de l'intellect, contre les disciples d'Averroes.

Ainsi que tous les hommes désirent naturellement connoître la vérité, de même tous ont un désir naturel d'éviter l'erreur et de la combattre quand ils le peuvent. Mais parmi toutes les erreurs, la plus honteuse est celle que l'on commet à l'égard de l'intellect, à l'aide duquel nous sommes faits pour éviter l'erreur et connoître la vérité. Depuis longtemps beaucoup d'esprits se sont laissé surprendre par l'erreur d'Averroës, qui s'efforce de prouver que l'intellect, qu'Aristote reconnoît comme possible, par une dénomination fausse, est une espèce de substance séparée du corps quant à l'essence, et qui lui est unie, d'une certaine façon, quant à la forme; et de plus, qu'il est possible qu'il n'y ait qu'un intellect commun pour tous : depuis longtemps nous avons réfuté cette erreur. Mais puisque l'impudence de

---

sanctus doctor de angelis, sed morte præventus non potuit perficere hunc tractatum, sicut nec plura alia quæ imperfecta reliquit.)

Explicit opusculum decimum quintum, videlicet tractatus insignis divi Thomæ Aquinatis de angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum.

OPUSCULUM XVI.

De unitate intellectus contra Averroystas.

Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas affuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error, quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averroys sumens exordium, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine immaterialem esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut formam et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium; contra quem jampridem multa conscripsimus. Sed quia

nos adversaires ne cesse de combattre la vérité, nous avons formé le projet de repousser ce système par de nouvelles preuves, contre lesquelles on ne pourroit élever aucun doute.

Il n'est point nécessaire de démontrer ici la fausseté de cette opinion, en tant qu'opposée au dogme chrétien : cela est évident pour tout le monde. Car si on nie la différence de l'intellect dans tous les hommes, lequel seul de toutes les parties de l'ame est incorruptible et immortel, il s'ensuit qu'il ne reste rien après la mort, de l'ame des hommes, que l'unité de l'intellect, et qu'il n'y a ni peine ni récompense. Nous allons prouver que cette erreur répugne autant aux principes de la saine philosophie qu'aux dogmes de la foi. Et comme quelques-uns ne partagent pas l'opinion des Latins en cette matière, et prétendent être les disciples des Péripatéticiens, dont ils n'ont jamais ouvert les livres, excepté Aristote, qui fut le fondateur de la secte, nous prouverons que cette erreur est en complète contradiction avec ses paroles et sa manière de voir.

Il faut donc admettre d'abord la définition de l'ame, que donne Aristote dans son second livre de l'Ame, lorsqu'il dit qu'elle est le premier acte d'un corps physique organisé. Et de peur qu'on ne dise que cette définition ne convient pas parfaitement à l'ame, à cause de ce qu'il avoit dit plus haut sous condition (mais il faut avouer qu'il y a quelque chose de commun à toutes les ames), qu'ils croient avoir été dit dans le sens que ce n'étoit pas possible, il faut l'expliquer par ce qui suit. Il dit en effet : « Nous avons dit en général ce qu'est l'ame. C'est une substance qui est selon la raison, et il en est ainsi, parce qu'elle étoit une partie de ce corps, c'est-à-dire la forme substantielle d'un corps physique organisé. » La suite de ce qu'il dit prouve

---

errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostræ intentionis est, iterato contra eumdem errorem conscribere aliqua, quibus manifeste prædictus error confutaretur.

Nec id nunc agendum est, ut positionem prædictam ostendamus erroneam, quia repugnet veritati fidei christianæ. Hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animæ incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere, nisi unitatem intellectus, et sic tollitur retributio præmiorum et pœnarum, et diversitas eorumdem. Intendimus autem ostendere positionem prædictam non minus contra Philosophiæ principia esse, quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectæ peripateticæ institutor, ostendemus positionem prædictam ejus verbis et sententiæ repugnare omnino.

Accipienda est ergo prima diffinitio animæ, quam Aristoteles in II. *De anima* ponit dicens, quod anima est actus primus corporis physici organici. Et ne forte aliquis diceret hanc diffinitionem non omni animæ competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat, sed oportet aliquid commune in omni anima dicere, quod intelligunt sic dictum, quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba ejus sequentia. Dicit enim. Universaliter quidem dictum est quid sit anima. Substantia enim est quæ secundum rationem, hoc autem est quod quid erat hujus corporis, id est, forma substantialis corporis physici orga-

qu'il n'exclut pas la partie intelligente, dans sa pensée. Il est évident qu'on ne peut pas séparer l'ame du corps, et qu'elle n'est aucune partie du corps participant de sa nature ; car elle est elle-même l'acte de certaines parties de sa substance. Mais selon d'autres, rien n'empêche qu'il en soit ainsi, parce que les actes n'appartiennent à aucun corps, ce qu'on ne peut entendre que de la partie intelligente de l'ame, savoir l'intellect et la volonté. Ce qui prouve clairement que certaines parties de l'ame, qu'il avoit définie généralement, en disant qu'elle est un acte du corps, sont des actes, et que d'autres ne sont les actes d'aucun corps. Car autre chose est que l'ame soit un acte du corps, autre chose qu'une partie d'elle-même soit un acte du corps, comme on le prouvera plus loin. Et il démontre dans ce même chapitre, que l'ame est un acte du corps, parce que quelques-unes de ses parties sont des actes du corps, en disant : « Il faut considérer dans les parties ce que nous avons dit du tout. » La suite prouve encore plus clairement comment cette définition générale embrasse l'intellect. Car, après avoir suffisamment prouvé que l'ame est un acte du corps, parce que l'ame séparée du corps n'est point vivante dans le fait ; et cependant parce qu'une chose peut être présente dans le fait à une autre, non-seulement si elle est sa forme, mais encore si elle lui imprime le mouvement, comme une matière combustible est mise en feu à la présence de l'élément qui brûle, et toute chose sujette au mouvement, est mise en action par la présence d'un moteur, quelqu'un pourroit se demander si le corps est ainsi vivant et animé à la présence de l'ame, ou comme la matière est en action par la présence de la forme, et surtout, parce que Platon a soutenu que l'ame n'étoit point unie au corps comme une forme,

---

nici. Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit. Quod quidem igitur non sit anima separabilis à corpore, aut pars quædam ipsius partibilis apta nata est, non immanifestum est : quarumdam enim partium actus est ipsa. At vero secundum quosdam nihil prohibet propter id quod nullius corporis sunt actus, quod non potest intelligi, nisi de his quæ ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur, illius animæ quam supra universaliter diffinierat, dicens eam esse corporis actum, quasdam partes animæ quæ sunt quarumdam partium corporis, actus esse ; quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud est enim animam esse actum corporis et aliud partem ejus esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis per hoc quod aliquæ partes ejus sunt corporis actus, cum dicit. Considerare oportet in partibus, quod dictum est, scilicet in toto. Adhuc autem manifestius ex sequentibus apparet, quo modo sub hac generalitate diffinitionis intellectus includitur per ea quæ sequuntur. Nam cum supra satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu; quia tamen aliquid potest dici actuale ad præsentiam alicujus non solum si sit forma, sed etiam si sit motor, sicut combustibile ad præsentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet mobile ad præsentiam moventis actu movetur, posset alicui venire in dubium, utrum corpus sic vivat actu ad præsentiam animæ, sicut mobile movetur ad præsentiam motoris, an sicut materia est in actu ad præsentiam formæ, et præcipue quia Plato posuit animam non uniri cor-

mais plutôt comme moteur et modérateur, comme le prouvent Plotin et Grégoire de Nysse ; et pour cette raison je les crois Grecs et non Latins.

C'est donc cette opinion que semble embrasser Aristote, lorsqu'il ajoute : « Il est très-peu évident que l'ame soit l'acte du corps, comme le pilote est l'acte d'un vaisseau. » Et comme après ces paroles il y avoit encore doute, il ajoute encore : « Il ne faut rien affirmer de l'ame et parler d'elle au figuré, » parce que sans doute la question n'étoit point suffisamment éclaircie. Or, pour dissiper tout doute, il s'efforce de démontrer ce qu'il y a de plus certain en soi et selon la raison, par ce qui est moins prouvé en soi, mais l'est davantage à notre égard, c'est-à-dire par les effets de l'ame qui sont ses actes. C'est pourquoi il distingue d'abord les opérations de l'ame, en disant que ce qui est animé diffère d'existence de ce qui est inanimé, et qu'il y a beaucoup de choses qui appartiennent à la vie, comme l'intelligence, le sentiment et le mouvement, la position par rapport au lieu, le mouvement quant à l'alimentation et à la croissance ; parce que tout ce qui a quelqu'une de ces modifications, est vivant. Et après avoir montré l'indépendance réciproque de toutes ces modifications, c'est-à-dire, comment l'une vit indépendamment de l'autre, il arrive à dire que l'ame est le principe de tous ces différents états, et qu'elle se compose de différentes parties, végétative, sensitive, intelligente et motrice, et que tout cela est réuni dans un même sujet, par exemple l'homme.

Et comme Platon a écrit qu'il y avoit plusieurs ames dans l'homme, par le moyen desquelles il pouvoit accomplir les différentes opérations de la vie, il fait cette question, savoir : si chacune de ses facultés est

---

poris ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, quos ideo induco, quia non fuerunt Latini, sed Græci.

Hanc igitur dubitationem insinuat Philosophus cum post præmissa subjungit. Amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima sicut nauta navis. Quia igitur post præmissa adhuc hoc dubium remanebat, ideo subdit. Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima, quia scilicet nondum ad liquidum demonstraverat veritatem. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius per ea quæ sunt minus certa secundum se, sed magis certa quoad nos, id est, per effectus animæ, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animæ, dicens quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo et quod multa sunt quæ pertinent ad vitam scilicet intellectus, sensus, et motus, et status secundum locum, et motus secundum nutrimentum et augmentum, ita quod cuicumque inest aliquod horum dicitur vivere. Etiam ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, id est, qualiter unum sine altero horum dicitur vivere et qualiter unum istorum sine altero possit esse, concludit in hoc, quod anima sit omnium prædictorum principium, et quod anima determinatur per suas partes vegetativo, sensitivo, et intellectivo, et motivo, et quod hæc omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine.

Et quia Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversæ operationes vitæ ei conveniant, consequenter dubitationem movet, utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua

une ame, ou seulement une partie de l'ame ; et au cas qu'elles soient des parties d'une seule ame, si elles diffèrent seulement selon la raison, ou encore par le lieu qu'elles occupent, c'est-à-dire par l'organe auquel elles sont attachées. Et il ajoute qu'on peut répondre facilement à quelques-unes de ces questions, tandis que d'autres restent douteuses. Il prouve ensuite que ce qui concerne l'ame végétative et sensible est clair, parce que les plantes et quelques animaux vivent après leur division, et qu'on aperçoit toutes les opérations de l'ame dans chacune de leurs parties, comme dans leur entier. Il démontre qu'il y a doute pour d'autres, en disant qu'il n'y a rien de prouvé pour l'intellect et la puissance prospective, non pas qu'il veuille nier que l'intellect soit une ame, comme son commentateur et ses partisans le soutiennent avec mauvaise foi. Car ce n'est point une conséquence de ce qu'il a avancé plus haut. D'où il faut conclure qu'il n'est point prouvé que l'intellect est une ame ou une partie de l'ame, et s'il est une partie de l'ame, elle est distinguée par son siége particulier, ou seulement par la raison. Et bien qu'il dise que ceci n'est pas prouvé, il expose ce qui apparoît de primé-abord, par ces paroles : « Il semble qu'il y a une autre espèce d'ame, » ce qui pourtant ne doit pas s'entendre dans le sens perfide de son commentateur et de ses adhérents; mais qu'on attribue l'intellect, en sens douteux, à l'ame, ou bien que la définition qu'on en a donnée ne peut pas lui être appliquée. Ce qui suit explique de quelle manière on doit l'entendre, c'est-à-dire qu'ils sont séparés comme ce qui est impérissable l'est de ce qui est corruptible. Il y en a donc une autre espèce, parce que notre intellect semble être immortel et que les autres parties de l'ame sont corruptibles. Et parce que ce qui est corruptible et ce qui est éternel ne peuvent se trouver dans une même substance, il semble que cette

---

pars animæ; et si sint partes unius animæ, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco, id est, organo. Et subjungit quod de quibusdam hoc difficile non videtur, quædam sunt quæ dubitationem habent. Ostendit enim quod manifestum est de his quæ pertinent ad animam vegetabilem, et de his quæ pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantæ et animalia quædam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animæ, quæ sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit cum dicit, quod de intellectu et potentia prospectiva nihil adhuc manifestum est, quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit anima, ut commentator perverse exponit, et sectatores ipsius. Manifeste enim hoc non sequitur ad hoc quod supra dixerat. Quædam enim dubitationem habent. Unde intelligendum est, nihil adhuc manifestum est an intellectus sit anima vel pars animæ, et si pars animæ, utrum separato loco vel ratione tantum. Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum, tamen quid circa hoc prima fronte appareat, manifestat subdens. Sed videtur genus alterum animæ esse; quod non est intelligendum sicut commentator et sectatores ejus perverse exponunt; ideo dictum esse, quia intellectus æquivoce dicatur de anima, vel quod prædicta diffinitio sibi non possit adaptari; sed qualiter sit hoc intelligendum, apparet ex eo quod subditur. Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili. In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus noster in hoc videtur esse quoddam perpetuum, aliæ autem partes animæ corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum

séparation ne peut se produire que dans les parties de l'ame, c'est-à-dire dans l'intellect, mais non dans le corps, comme le dit faussement le commentateur, mais dans les autres parties de l'ame, et qu'elles ne peuvent pas se réunir dans une seule substance de l'ame. Ce qui suit prouve qu'on doit l'entendre ainsi. Il est évident que les autres parties de l'ame ne peuvent être séparées, par la substance, la raison, ou par leur siége. On a déjà répondu à cette question par tout ce qui a été dit plus haut. Ce qu'il ajoute prouve qu'on doit entendre ces paroles, non de la séparation de l'ame d'avec le corps, mais de ses puissances entre elles.

La raison prouve qu'elles sont distinctes entre elles. Car il est clair qu'il y a une grande différence entre le sentiment et la pensée. Ceci prouve évidemment qu'il répond ici en particulier à la question soulevée plus haut. Car on a émis ce doute, savoir si une partie de l'ame est séparée de l'autre par la raison seulement ou par la place qu'elle occupe. Mettant de côté ce qui a trait à l'intellect, duquel il ne décide rien, il dit que les autres parties de l'ame ne peuvent être séparées par leur siége, mais qu'elles diffèrent par la raison. Ceci donc une fois posé, que l'ame est divisée en végétative, sensitive, intellectuelle et motrice, il s'efforce de prouver que l'ame est unie au corps dans toutes ses parties, non comme le pilote au vaisseau, mais comme la matiere à la forme. Et alors on détermine ce qu'est l'ame en général, ce qu'on n'avoit dit jusque-là qu'au figuré. Et il le prouve par les opérations de l'ame. Car il est clair que le principe par lequel une chose est produite, est la forme de ce principe : comme nous disons que nous connoissons par l'ame et par la science, mais d'abord plutôt par la science que par l'ame ; parce que nous ne savons par l'ame que

---

non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animæ scilicet intellectum, contingat separari, non quidem a corpore, ut commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animæ, nec in unam substantiam animæ communicat. Et quod sic sit intelligendum, patet ex eo quod subditur. Reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quod non separabiles sunt scilicet substantia, animæ ratione, vel loco. De hoc enim supra quæsitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur.

Ratione autem quod alteræ sint ad invicem manifestum est. Sensitivo enim alterum esse et opinativo manifestum est. Et sic manifeste ostendit quod hic determinate respondet quæstioni supra motæ. Supra enim quæsitum est, utrum una pars animæ ab alia separata sit ratione solum aut etiam loco. Hic dimissa quæstione ista quantum ad intellectum, de quo hic nihil determinat, dicit de aliis partibus animæ manifestum esse, quod non sunt separabiles, scilicet loco, sed sunt alteræ ratione. Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo, et intellectivo, et motivo, vult ostendere quod quantum ad omnes istas partes anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma materiæ. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est. Hoc autem probat per operationes animæ sic. Manifestum est enim quod illud, quo primo operatur aliquod, est forma operantis, sicut dicimur scire anima, et scire scientia, per prius autem scientia quam anima. Quia per animam non scimus nisi in quantum habet

parce qu'elle a la science. De même, nous disons que nous sommes guéris par le corps et par la santé, mais d'abord par la santé. Ainsi, il est évident que la science est la forme de l'ame, et la santé la forme du corps. Et il procède ainsi. L'ame est d'abord ce qui nous donne la vie, ce qu'il dit en tant qu'elle est végétative; ce qui nous donne le sentiment, en tant que sensitive; ce qui nous donne le mouvement, comme force motrice; ce qui nous donne l'intelligence; à cause de l'intellect; et il conclut par ces paroles : « Parce qu'elle est toujours une raison et une forme, mais non en tant que matière et sujet. » Il affirme donc ici clairement ce qu'il avoit dit plus haut, que l'ame est un acte d'un corps physique non-seulement de l'ame végétative, sensitive et motrice, mais encore intellectuelle.

Aristote pensoit donc que le principe de notre intelligence est la forme du corps physique. Mais de peur qu'on ne vienne à penser qu'il ne veuille pas dire que ce qui nous donne la faculté de comprendre, n'est pas l'intellect possible, mais quelqu'autre chose, nous citons ses paroles du troisième livre de l'Ame, en parlant de l'intellect possible, qui excluent tout doute à cet égard : « Or, je dis que c'est l'intellect qui donne à l'ame l'intelligence et la pensée. » Mais avant d'aborder cette pensée d'Aristote, écrite au troisième livre de l'Ame, arrêtons-nous un peu plus à celle du second livre, afin qu'en comparant ses paroles, on puisse voir quelle fut sa pensée sur l'ame.

Après avoir défini l'ame en général, il commence à distinguer ses diverses facultés et il dit qu'elles sont végétatives, sensitives, appétitives, motrices et intellectuelles. Ce qu'il dit, en expliquant chacune de ces facultés en particulier, de la faculté intellectuelle, prouve qu'il entend par là l'intellect. Autrement ce qui est intellectuel est comme l'intellect de l'homme. Il pense donc que l'intellect est une puissance

---

scientiam. Et similiter etiam sanari dicimur corpore et sanitate, sed per prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animæ et sanitatem corporis. Et hoc procedit sic. Anima est primum quo vivimus, quod dicit propter vegetativum, quo sentimus, propter sensitivum; et movemur, propter motivum; et intelligimus, propter intellectum, et concludit. Quia ratio quædam utique erit et species, sed non ut materia et subjectum. Manifeste ergo quod supra dixerat animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam intellectivo.

Fuit ergo sententia Aristotelis, quod illud quo intelligimus, sit forma corporis physici. Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus, non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per illud quod Aristoteles in III. *De anima,* dicit, de intellectu possibili loquens : « Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima. » Sed antequam ad verba Aristotelis, quæ sunt in III. *De anima*, accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in II. De anima immoremur, ut ex collatione verborum ejus ad invicem appareat quæ fuerit ejus sententia de anima.

Cum enim animam in communi diffinisset, incœpit distinguere potentias ejus, et dicit quod potentiæ animæ sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum et motivum secundum locum et intellectivum. Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id quod postea subdit, divisionem explanans. Alterius autem intellectivum, et intellectus ut hominibus. Vult ergo quod intellectus est potentia animæ quæ

de l'ame, qui est un acte du corps ; et on saisit toute la suite de sa pensée, qui veut dire que l'intellect est une puissance de l'ame et de plus que la définition de l'ame peut convenir à toutes ses parties. Il est donc clair que la raison de l'ame et de la forme sera toujours la même : car la forme n'est pas en dehors de la figure d'un triangle, ni de toutes celles qu'on en peut tirer, ni cette ame, en dehors de toutes les autres dont nous avons parlé. Il ne faut donc pas chercher une autre ame en dehors de celles dont il a été question, auxquelles on peut appliquer la définition donnée plus haut.

Aristote ne s'étend pas d'avantage sur l'intellect, dans son second livre, si ce n'est qu'il démontre que le raisonnement et l'intellect est la derniere et la plus petite des ames, parce qu'on la rencontre plus rarement, comme la suite le fait voir. Mais parce qu'il y a une grande différence entre le mode d'operer de l'intellect et de l'imagination, il ajoute qu'il y a une autre raison de l'intellect spéculatif. Il remet au troisieme livre à faire cet examen. Et pour qu'on ne dise pas, comme le fait Averroès, avec tant de perfidie, qu'Aristote soutient qu'il y a une autre raison de l'intellect spéculatif, parce que l'intellect n'est pas l'ame, ni une partie de l'ame, il réfute ceci, au commencement du troisieme livre, où il fait le résumé de son traité de l'intellect. Il dit en effet, dans le chapitre de la partie de l'ame, qui connoît et qui juge : « Qu'on ne soutienne pas, qu'on dit cela seulement dans ce sens, que l'on oppose l'intellect possible à l'intellect actif, comme quelques-uns se l'imaginent. Car on a dit cela avant qu'Aristote eût fait sa distinction de l'intellect possible et de l'intellect actif ; ce qui lui a fait dire que l'intellect est une partie de l'ame en général, qui renferme l'actif et le possible, comme il a distingué clairement l'intellect de toutes les

---

est actus corporis ; et quod hujus animæ potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra diffinitio animæ sit omnibus prædictis partibus communis, patet per id quod concludit. Manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio animæ et figuræ ; neque enim ibi figura est præter triangulum, et figuras, et quæ consequenter fiunt, neque hæc anima præter prædictas est. Non est ergo quærenda alia anima præter prædictas, quibus communis est animæ diffinitio supra posita.

Neque plus de intellectu intentionem facit Aristoteles in hoc secundo, nisi quod postmodum subdit, quod ultimam ostendit et minimam esse ratiocinationem et intellectum, quia scilicet in paucioribus est ut per sequentia apparet. Sed quia magna differentia est quantum ad modum operandi inter intellectum et imaginationem, subdit quod de speculativo intellectu altera ratio est. Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit, quod ideo dicit Aristoteles quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animæ, statim hoc excluditur in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim : de parte autem animæ qua cognoscit anima, et sapit. Nec debet aliquis dicere, quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus possibilis dividitur contra agentem sicut aliqui somniant. Hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet intellectum possibilem et agentem : unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in secundo manifeste distinxit intellectum contra alias partes animæ, ut jam dictum est. Est autem consideranda

autres parties de l'ame, comme on l'a déjà dit. Mais il faut considérer l'ordre et le soin admirable dans la méthode d'Aristote. Car il commence dans son troisième livre, à traiter la question de l'intellect, qu'il avoit laissée indécise dans le second. Il y avait surtout deux points obscurs.

D'abord : 1° Savoir si l'intellect est dictinct des autres parties de l'ame, par la raison seulement, ou encore par la localisation. Question qu'il n'a point décidée, puisqu'il dit : « Nous n'avons encore rien de certain sur l'intellect et la faculté de perception. » Et il résume cette question, en ces mots : « Soit qu'on puisse le séparer des autres parties de l'ame, soit qu'il ne le soit pas par l'étendue, mais par la raison. » Il entend le mot dévisible en étendue, dans le sens qu'il l'avait déclaré divisible par la localisation.

2° Il n'avoit point donné la différence de l'intellect avec les autres parties de l'ame, lorsqu'il ajoute un peu plus bas : « Il y a une autre raison de l'intellect spéculatif, et il la cherche, en disant : « Il faut considérer en quoi il diffère. » Et il s'efforce d'en donner une qui puisse s'accorder avec les deux opinions énoncées, soit que l'ame soit divisible ou non étendue, ou en localisation de ses autres parties : ce qu'indique assez sa manière de parler. Car il dit qu'il faut examiner si l'intellect diffère des autres parties de l'ame, soit qu'on puisse l'en séparer par l'étendue ou la localisation, c'est-à-dire, le sujet, ou seulement par la raison. D'ou l'on voit clairement qu'il n'a pas l'intention de placer cette différence dans sa séparation d'essence et de nature avec le corps; car il ne pouvoit le soutenir avec les deux opinions émises plus haut, mais il veut faire consister leur différence dans le mode d'opération qui leur est propre. Puis il ajoute : « Et ce qu'est

---

mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his enim incipit in tertio tractare de intellectu. quæ in secundo reliquerat indeterminata circa intellectum. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum.

Primo quidem, utrum intellectus ab aliis partibus animæ separetur ratione solum, aut etiam loco; quod quidem indeterminatum dimisit cum dixit. De intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est. Et hanc positionem primo resumit, cum dicit. Sive separabili existente scilicet ab aliis animæ partibus, sive non separabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem. Pro eodem enim accipit hic separabile secundum magnitudinem, pro quo supra dixerat separabile loco.

Secundo, indeterminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animæ partes, cum postmodum dixit. De speculativo autem intellectu altera ratio est, et hoc statim quærit, cum dicit. Considerandum quam habet differentiam. Talem enim intendit assignare, quæ possit stare cum utroque præmissorum, sive sit separabilis anima magnitudine, seu loco ab aliis partibus, sive non; quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit, quod habet intellectus differentiam ad alias animæ partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, id est, subjecto, sive non, sed ratione tantum. Unde manifestum est, quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse; hoc enim non posset salvari cum utroque prædictorum, sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi, unde subdit : Et quomodo fit quidem intelligere ipsum. Sic igitur per ea quæ ex verbis

l'intellect lui-même. » Ainsi donc d'après les paroles d'Aristote, il est évident jusqu'à cette heure qu'il a voulu dire que l'intellect est une partie de l'ame, laquelle est un acte d'un corps physique. Mais puisque Averroès a voulu soutenir, d'après quelques paroles qui suivent, que l'intention d'Aristote avoit été de dire que l'intellect n'est pas l'ame, laquelle est un acte du corps ou une partie de cette ame ainsi conçue, il faut examiner plus scrupuleusement les paroles suivantes. Aussitôt après avoir posé la question de la différence de l'intellect et de la matière, il demande en quoi l'intellect ressemble aux corps, et en quoi il en diffère.

Il avoit en effet arrêté ces deux opinions touchant les organes, savoir, qu'ils sont en puissance pour les corps, et qu'ils entrent en souffrance et sont détruits par l'usage des meilleures choses corporelles. C'est donc là ce que cherche à savoir Aristote, lorsqu'il dit : « S'il en est de l'intelligence comme du sentiment, elle aura le même sort, c'est-à-dire qu'elle sera viciée par les meilleures choses intelligibles, comme les sens par les plus excellentes choses sensibles, ou toute autre chose semblable : » c'est-à-dire, l'intelligence ressemble-t-elle au sentiment, différente cependant en ce qu'elle ne peut souffrir? Il répond donc aussitôt à cette question, et il conclut, non de ce qui précède, mais de ce qui suit, bien que ce soient les antécédents qui lui servent de preuve, qu'il faut que cette partie de l'ame soit impassible pour qu'elle ne souffre pas d'altération, comme les organes. Il y a cependant une certaine souffrance que l'on reconnoît communément comme attachée à l'intelligence. Elle diffère donc en cela du sentiment. Il démontre donc que c'est en cela qu'elle ressemble au sentiment, parce qu'il faut que cette partie de l'âme soit susceptible d'une forme intelligente, et qu'elle soit en puissance à l'égard de

---

Aristotelis accipere possumus, usque huc manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animæ, quæ est actus corporis physici. Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus Averroys accipere voluit intentionem Aristotelis fuisse, quod intellectus non sit anima quæ est actus corporis aut pars talis animæ, ideo etiam diligentius verba sequentia consideranda sunt. Statim igitur post quæstionem motam de differentia intellectus et sensu, inquirit secundum quid intellectus sit similis sensui et secundum quid ab eo differat.

Duo enim supra de sensu terminaverat, scilicet quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilium. Hoc ergo est quod quærit Aristoteles dicens : « Si igitur est intelligere sicut sentire aut pati aliquid, utique erit ab intelligibili, ut scilicet sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, aut aliquid hujusmodi alterum, » id est, an intelligere est aliquid hujus simile, scilicet ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc, scilicet quod non sit passibile. Huic igitur quæstioni statim respondet, et concludit non ex præcedentibus, sed ex sequentibus, quæ tamen ex præcedentibus manifestantur, quod hanc partem animæ oportet esse impassibilem, ut non corrumpatur sicut sensus. Est tamen quædam alia passio ejus, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur. In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet hujusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad hujusmodi speciem, et quod non sit hoc

cette forme, et qu'elle ne l'est pas naturellement en acte, comme nous l'avons dit des sens, qui sont en puissance à l'égard des choses matérielles, et non en acte. Il conclut qu'il doit en être ainsi de l'intelligence à l'égard des choses intellectuelles, comme des sens envers les objets matériels. Or, il a tiré cette conclusion pour combattre le système d'Empédocle et de quelques anciens philosophes, qui soutenoient que la faculté qui connoît doit être de même nature que l'objet connu, comme étant nous-mêmes composés de terre, nous connoissons la terre, et composés d'eau, nous connoissons l'eau.

Or, Aristote a prouvé plus haut que ceci ne pouvoit pas être vrai à l'égard des sens, parce que la faculté sensitive n'est pas en acte, mais seulement en puissance, et il en dit autant de l'intellect. Mais il y a de la différence entre l'intellect et les sens, parce que le sentiment ne connoît pas tout, mais la vue perçoit les couleurs, l'ouïe les sons, et ainsi des autres; tandis que l'intellect est capable de tout connoître. Or, les anciens philosophes, qui soutenoient que la faculté cognoscitive doit être de même nature que les choses connues, disoient que l'ame, dès lors qu'elle connoît tout, devoit être un composé des principes de toutes choses. Mais puisque Aristote a déjà démontré, en le comparant aux sens, que l'intellect n'est pas en acte la faculté de connoître, mais seulement en puissance, il conclut au contraire qu'il est nécessaire que l'intellect, puisqu'il connoît tout, soit une essence pure, c'est-à-dire sans mélange de toute autre chose, comme le prétendoit Empédocle. Et il en appelle au témoignage d'Anaxagore, parlant, non du même intellect, mais de l'intellect qui est le moteur de tout. De même donc qu'Anaxagore a dit que l'intellect étoit exempt de toute nature étrangère et maître dans son choix, de même nous pouvons dire que l'intellect humain doit être d'une seule et

---

in actu secundum suam naturam, sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia, et non in actu. Et ex hoc concludit quod oportet se sic habere intellectum ad intelligibilia, sicut sensum ad sensibilia. Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aqua aquam.

Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia ea quæ sentit, et idem hoc dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus coloris tantum, auditus sonorum et sic de aliis : intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium. Dicebant autem antiqui philosophi existimantes quod cognoscens deberet habere naturam cogniti, quod animam ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles jam probavit de intellectu per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit, sed in potentia tantum, concludit e contrario. quod necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, esse immixtum, id est, non compositum ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagoræ, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, sic nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia, et

même nature pour connoître tout; et il en donne cette preuve, qui se trouve dans le texte grec. Ce qui est à l'intérieur exclut ce qui lui est étranger et ne lui laisse pas de place; l'organe de la vue nous peut faire comprendre cette proposition. Car, s'il y avoit une couleur quelconque dans l'intérieur de la prunelle de l'œil, cette couleur intérieure l'empêcheroit d'apercevoir une couleur exterieure et lui ôteroit, en certaine façon, la possibilité de voir autre chose. De même, si un objet quelconque que l'intellect connoît, comme de la terre ou de l'eau, le froid ou le chaud, étoit dans l'intérieur de l'intellect, il l'obstrueroit lui-même et l'empêcheroit de rien connoître autre chose. Mais comme il connoît tout, il en conclut qu'il n'a aucune nature particulière des corps matériels qu'il connoît, mais celle-là seule qui est possible, c'est-à-dire une impuissance radicale pour ce qui est de comprendre ce qui est de sa nature, mais elle devient active lorsqu'il le comprend de fait, comme les sens *in actu* deviennent sensibles par l'application de cette faculté, comme il l'avoit dit dans le second livre.

Il est donc amené à dire que l'intellect n'est rien de ce qui existe, avant qu'il conçoive réellement, ce qui est en opposition à l'opinion des anciens, qui soutenoient qu'il est tout, dans le fait. Et parce qu'il avoit rappelé cette parole d'Anaxagore, en parlant de l'intellect qui est maître de tout, dans la crainte qu'on pensât qu'il avoit raisonné ainsi de cet intellect, il se sert de cette façon de parler : « Qui est dit intellect de l'ame; » je dis que l'intellect, par lequel l'ame pense et comprend, n'est rien dans le fait de ce qui existe avant l'acte de l'intelligence. De là ressortent deux choses. La première, qu'il ne parle point ici d'un intellect qui soit une subtance séparée, mais de l'intellect dont il nous a déjà entretenus, qui est une puissance et une partie de l'ame, par laquelle l'ame comprend. La seconde qu'il a

---

hoc probat consequenter et habetur sic sequens littera in Græco. Intus enim apparens, prohibet extraneum et obstruit, quod potest intelligi ex simili in visu. Si enim esset aliquis color intrinsecus pupillæ, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstruere oculum ne videret alia. Similiter si aliqua natura rerum quas intellectus cognoscit, puta, terra vel aqua, aut calidum et frigidum, et aliquid hujusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca intellectui impediret ipsum, et quodammodo obstrueret ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit, quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus, quas cognoscit, sed hanc solam naturam habet, quod sit possibilis, id est, impotentia ad ea quæ intelliguntur quantum est de sua natura. sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensibile in actu ut supra in secundo dixerat.

Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat in actu, nihil est actu eorum quæ sunt, quod est contrarium his quæ antiqui dicebant, scilicet quod est actu omnia. Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagoræ loquentis de intellectu, qui imperat omnibus, ne crederetur de hoc intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi : « vocatus itaque animæ intellectus; » dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima, nihil esse actu eorum quæ sunt ante intelligere, ex quo duo apparent. Primo quidem, quod non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animæ, quo anima intelligit. Secundo, quod supra probavit, scili-

prouvée déjà, que l'intellect n'a point une nature déterminée *in actu;* mais il n'a pas encore prouvé que ce n'est point une faculté du corps, comme le soutient Averroës; mais il tire aussitôt cette conclusion de ce qu'il a dit, car on lit : « D'où il n'est point raisonnable de le confondre avec le corps. » Et il prouve ce second point par le premier, qu'il a déjà démontré, savoir : que l'intellect n'a point de fait une nature matérielle. D'où il est évident qu'il n'est point mêlé avec le corps, parce que s'il était confondu avec lui, il auroit une nature corporelle; et c'est ce qu'il ajoute : « Car on deviendra froid ou chaud, si quelque organe du corps est affecté de cette sensation. » Car le sentiment est proportionné à son organe, et est façonné en un sens à sa nature. Aussi les impressions des sens suivent-elles les modifications des organes. On comprend donc que l'intellect ne peut pas être mêlé avec le corps, parce qu'il n'a pas d'organes comme les sens. Et il prouve que l'ame est sans organes, en citant l'opinion de ceux qui soutenoient que l'ame est le siége des idées, prenant dans le sens le plus large, d'après la manière de penser des Platoniciens, le mot siége pour toute espèce de faculté réceptive, bien que le siége des idées ne convienne pas à l'ame tout entière, mais seulement à l'ame intellective. Car l'ame sensitive ne reçoit pas en elle les idées, mais dans un organe; et la partie intellective ne les reçoit pas dans un organe, mais dans elle-même. Ainsi, il n'y a point un siége des idées qui les ait dans le fait, mais seulement en puissance.

Comme il a déjà fait voir ce qui convient à l'intellect par la comparaison des sens, il revient à ce qu'il avoit dit d'abord, qu'il faut que la partie intellective soit passive, et avec une étonnante sagacité il conclut à sa différence par sa similitude même. Il prouve donc, par conséquent, que l'intellect et les sens ne sont pas également pos-

---

cet quod intellectus non habet naturam aliquam determinatam in actu, nondum autem probavit, quod non sit virtus in corpore, ut Averroys dicit, sed hoc statim concludit ex præmissis. Nam sequitur. « Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori. » Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scilicet quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilium. Ex quo patet. quod non miscetur corpori, quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis, et hoc est quod subdit. « Qualis enim utique fiet aliquis, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo. » Sensus enim proportionatur suo organo, et trahitur quodammodo ad suam naturam. Unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur istud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus. Et quod intellectus animæ non habeat organum, manifestat per dictum quorumdam, qui dixerunt quod anima est locus specierum, accipientes large locum pro omni receptivo more Platonico, nisi quod esse specierum locum non convenit toti animæ, sed solum intellectivæ. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo. Pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed tantum in seipsa. Item, non sic est locus specierum, quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum.

Quia igitur jam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, redit ad primum quod dixerat, quod oportet partem intellectivam esse passibilem, et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter, quod non similiter sit

sibles, par la raison que les sens sont détériorés par les qualités des choses materielles, tandis que l'intellect ne l'est pas par celle des choses intelligibles. Il tire sa preuve de ce qui a été prouvé plus haut, que le sensitif n'est pas sans corps, tandis que l'intellect est séparé. Or, ils s'appuient sur cette dernière parole pour appuyer leur erreur, exprimant par là que l'intellect n'est point l'ame ni une partie de l'ame, mais bien une substance séparée ; mais ils oublient ce qu'Aristote a dit un peu plus haut. Car, comme on dit ici que l'ame sensitive n'est point sans corps, et que l'intellect est séparé, de même il a dit plus haut que l'intellect devient tel que son organe, par exemple, froid ou chaud, s'il en a un, comme l'ame sensitive. C'est pourquoi il soutient que l'ame sensitive n'est point sans corps et que l'intellect est séparé, parce que l'ame sensitive n'est point sans corps et que l'intellect n'en a pas. Il est donc clairement prouvé et tout-à-fait hors de doute, que telle fut l'opinion d'Aristote sur l'intellect possible, que l'intellect est une espèce d'ame, laquelle est un acte du corps, de maniere cependant que l'intellect de l'ame n'ait point d'organe corporel, comme les autres puissances de l'ame. Or, si on fait un instant de réflexion, il n'est point difficile de comprendre comment l'ame est la forme du corps, et que ses qualités ne soient pas celles du corps. Car nous voyons dans beaucoup de choses que la forme est l'acte d'un corps composé d'éléments, et possède cependant des qualités qui ne sont celles d'aucun élément, mais doit être attribuée à une forme provenant d'un autre principe, par exemple, d'un corps céleste, de même que l'aimant a la propriété d'attirer le fer, et le jaspe d'arrêter le sang, nous verrons peu à peu que les formes les plus distinguées ont des qualités de plus en plus supérieures à la matière. C'est pour-

passibilis sensus et intellectus per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et hujus causam assignat ex supra probatis, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus. Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc dicere, quod intellectus neque sit anima, neque pars animæ, sed quædam substantia separata, sed cito obliviscuntur ejus quod paulo supra Aristoteles dixit. Sicut enim hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, et intellectus est separatus, sicut supra dixit, quod intellectus fieret qualis, aut calidus, aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo. Ea igitur ratione hic dicit, quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus. Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse ejus sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animæ, quod est actus corporis, ita tamen quod intellectus animæ non habeat aliquod organum corporale, sicut habent cæteræ potentiæ animæ. Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis, et aliqua virtus animæ non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis, quod aliqua forma est actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem, quæ non est virtus alicujus elementi, sed competit tali formæ ex alio principio, puta, corpore cœlesti, sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et jaspis restinguendi sanguinem, et paulatim videmus quod formæ quæ sunt nobiliores, habent aliquas vir-

quoi la dernière des formes, qui est l'ame humaine, a une puissance supérieure en tout à la matière du corps, c'est-à-dire à l'intellect. Ainsi donc, bien que l'intellect soit séparé, puisqu'il n'est pas une puissance du corps, mais de l'ame, l'ame est néanmoins un acte du corps. Et nous ne disons pas que l'ame, qui renferme l'intellect, surpasse tellement la matière, ne soit pas dans le corps, mais que l'intellect, qu'Aristote appelle une puissance de l'ame, n'est pas un acte du corps; et l'ame n'est point un acte du corps par l'intermédiaire de ses facultés, mais elle est par elle-même un acte du corps, qui le spécifie, tandis que quelques-unes de ses puissances sont des actes de quelques parties du corps, qui leur donnent leur aptitude pour certaines fonctions. Ainsi donc, la puissance, qui est l'intellect, n'est l'acte d'aucunes parties du corps, parce qu'il n'accomplit pas ses fonctions au moyen d'un organe corporel.

De peur qu'on puisse croire que nous interprétons à notre sens les paroles d'Aristote, il faut les citer. Il demande, en effet, dans le second livre de sa Physique, jusqu'à quel point il faut connoître la forme et ce qu'elle est; car il ne permet pas au physicien de considérer toute espèce de forme; et ensuite il résout ainsi la question : « De même que le médecin considère sans cesse les nerfs, et le forgeron le fer, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il en ait fait ce qu'il se propose; » et il montre à quel dessein, en ces termes : « Tout est la cause de cette fin, » comme s'il disoit : Le médecin consulte le pouls, en tant qu'il a trait à la santé, et le forgeron considère le fer à cause de l'œuvre qu'il en veut faire. Et parce que le physicien considère la forme en tant qu'elle est dans la matière, car elle est la forme d'un corps sujet à changement; de même le naturaliste considère la forme en tant

---

tutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quæ est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima, anima autem est actus corporis. Nec dicimus quod anima in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem, quod non habeat esse in corpore, sed quod intellectus quem Aristoteles dicit potentiam animæ, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans esse corpori specificum; aliquæ autem potentiæ ejus sunt actus partium quarumdam corporis perficientes ipsas, ad aliquas operationes. Sic ergo potentia, quæ est intellectus, nullius partium corporis actus est, quia ejus operatio non fit per organum corporale.

Et ne alicui videatur, quod hoc ex nostro sensu dicamus præter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quæritur enim in II. *Phys.*, usque ad quantum oporteat cognoscere speciem, et quod quid est; « non enim omnem formam considerare pertinet ad physicum, » et solvit subdens : « Aut quemadmodum medicus nervum, et faber æs usquequo, id est, usque ad aliquem terminum, » et usque ad quem terminum ostendit, subdens : « Cujus enim causa unumquodque; » quasi dicat, in tantum medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem, propter quam nervum medicus considerat, et similiter faber æs propter artificium; et quia physicus considerat formam in quantum est in materia, sic enim est forma corporis mobilis, similiter accipiendum est, quod naturalis in tantum considerat formam, in quantum

qu'elle est dans la matière : donc le terme de la considération du physicien, de la forme, est dans la forme, qui est dans la matière d'une certaine façon, et n'y est pas d'une autre. Car ces formes sont au dernier degré des formes séparées et immatérielles. Aussi il ajoute : « Il y a, à cet égard, une considération naturelle touchant les formes, qui sont séparées, à la vérité, mais qui sont des formes dans la matière. » Il dit quelles sont ces formes, par ces paroles : « L'homme et le soleil engendrent l'homme avec de la matière. » La forme de l'homme est donc dans la matière, et est séparée. Elle est en effet dans la matière par l'être qu'elle donne au corps, et ainsi elle est la cause de la génération ; et séparée, dans la puissance qui est propre à l'homme, savoir l'intellect. Il n'est donc pas impossible qu'il y ait une forme dans la matière, et que sa vertu soit séparée, comme nous l'avons dit pour l'intellect.

On procede encore d'une autre manière pour prouver qu'Aristote ne pensoit point que l'intellect fût dans l'ame, ou qu'il fût une partie de l'ame, unie au corps comme forme. Car il dit en plusieurs endroits que l'intellect est éternel et incorruptible, comme, par exemple, dans son second livre du Traité de l'ame, où il dit, « que cela seulement est séparé comme l'éternel du corruptible ; » et dans le premier livre, où il dit, « que l'intellect paroît être une substance et qu'il ne subit point d'altération ; » et dans le troisième : « Cela seul est séparé, qui est véritablemet, et cela seul est immortel et indestructible. » Bien que quelques auteurs n'entendent point ces paroles de l'intellect possible, mais de l'intellect actif, il est évident, d'après toutes ces preuves, qu'Aristote pensoit que l'intellect étoit quelque chose d'incorruptible. Or, il semble que rien d'incorruptible puisse être la forme d'un corps corruptible. Car il n'est pas accidentel à la forme, mais

est in materia ; terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quæ sunt in materia quodammodo et alio modo non est in materia. Istæ enim formæ sunt in confinio formarum separatarum et immaterialium, unde subdit : « Et circa hoc scilicet est consideratio naturalis de formis quæ sunt separatæ quidem, species autem in materia. » Quæ autem sint istæ formæ, ostendit, subdens : « Homo enim hominem generat ex materia, et sol. » Forma ergo hominis est in materia, et est separata. In materia quidem secundum esse quod dat corpori ; sic enim est causa generationis ; separata autem secundum virtutem, quæ est propria homini, scilicet secundum intellectum. Non est ergo impossibile, quod aliqua forma sit in materia, et virtus ejus sit separata, sicut expositum est de intellectu.

Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum, quod sententia fuerit Aristotelis quod intellectus non sit in anima, vel pars animæ quæ unitur corpori, ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in II. *De anima*, ubi dixit : « Hoc solum contingere separati, sicut perpetuum a corruptibili ; » et in primo, ubi dixit, « quod intellectus videtur esse substantia quædam, et non corrumpi, » et in tertio, ubi dixit : « Separatus autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. » Quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente. Ex quibus omnibus apparet, quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis

il est en lui d'être dans la matière ; autrement il seroit, par accident, un composé de matière et de forme. Mais rien ne peut exister sans ce qui est en soi ; donc la forme d'un corps ne peut être dans le corps. Si donc le corps est corruptible, il s'ensuivroit que la forme du corps devroit être corruptible.

De plus, les formes séparées de la matière, et les formes qui sont dans la matière, ne sont pas les mêmes en espèce, comme il le prouve dans le septième livre de sa Métaphysique. A plus forte raison, une seule et même forme ne peut être à la fois sans le corps et dans le corps. Après la décomposition du corps, la forme du corps est détruite, ou elle passe à un autre corps. Si donc l'intellect est la forme du corps, il s'ensuit de toute nécessité que l'intellect est corruptible. Cette considération a fait impression sur l'esprit de plusieurs. Car saint Grégoire de Nysse veut qu'Aristote pensât que l'ame est corruptible, parce qu'il disoit qu'elle étoit la forme du corps. Quelques autres, au contraire, ont pensé qu'elle passoit d'un corps à un autre ; d'autres qu'elle avoit un corps corruptible duquel elle ne devoit jamais être séparée. C'est pourquoi il nous faut prouver, par les paroles d'Aristote, qu'il pensoit que l'ame intellective étoit la forme du corps, et pourtant incorruptible. Car, après avoir démontré dans le onzième livre de sa Métaphysique, que les formes ne sont pas antérieures à la matière, parce que quand un homme a recouvré la santé, il y a la santé en lui, et la forme d'une boule d'airain est avec la forme de l'airain : il demande, en conséquence, si une forme reste après la matière, et il parle ainsi dans le sens de Boëce. Il faut donc examiner si quelque chose reste après la matière. Car rien n'empêche qu'il en soit ainsi dans certains cas, par exemple l'ame, non tout entière, mais quant à l'in-

---

corruptibilis. Non enim est accidentale formæ, sed per se ei convenit esse in materia, alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo, quod inest ei per se, ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, necesse sequeretur formam corporis corruptibilem esse.

Præterea, formæ separatæ a materia, et formæ quæ sunt in materia, non sunt eædem specie, ut probatur in VII. *Metaph.* Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse sine corpore, et esse nunc in corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis. Est autem sciendum quod ratio hæc plurimos movit. Nam Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli e contrario, quod quia ponit animam esse formam corporis, quod posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt, quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est per verba Aristotelis, quod sic posuit intellectivam animam esse formam corporis, quod tamen posuit eam incorruptibilem. In XI. enim *Metaph.*, postquam ostenderat quod formæ non sunt ante materias, quia quando sanatur homo, tunc est sanitas, et figura æneæ sphæræ simul est cum figura ænea, consequenter inquirit, utrum aliqua forma remaneat post materiam, et dicit sic, secundum intellectum Boetii. Si vero aliquid posterius remaneat scilicet præter materiam, considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima hujusmodi est, non omnis, sed intellectus om-

tellect ; car il est impossible, peut-être, qu'il en soit ainsi de toutes ses parties. Il est donc clair qu'il dit de l'ame qui est la forme, pour la partie intellective, que rien n'empêche qu'elle survive au corps, et pourtant qu'elle n'a pas été avant lui. Car, quand même il auroit dit, en sens absolu, que les causes motrices existoient avant, tandis qu'il n'en est point ainsi pour les causes formelles, il n'a pas fait cette question, savoir, si quelque forme a précédé la matière, mais si la forme survivoit à la matière : et il répond que rien ne rend la chose impossible pour la forme qui est l'ame, quant à la partie intellective. Puisque donc, d'apres les paroles précédentes d'Aristote, cette forme, qui est l'ame, survit au corps, non pour le tout, mais quant à l'intellect, il reste à examiner pourquoi la partie intellective, plutôt que les autres parties et que les autres formes, survivent à leurs matières. Il faut donc tirer la raison de tout ceci, des paroles mêmes d'Aristote.

Il dit, en effet, dans son troisième livre de l'Ame : « Cela seulement est séparé, qui existe véritablement, et cela seul est immortel et durable. Il semble donc donner cette raison, qu'une substance est séparée, parce qu'elle est immortelle et impérissable. Mais il y a doute pour savoir de quel intellect il veut parler, quelques-uns l'entendant de l'intellect possible, d'autres de l'intellect actif, ce qui est également faux, si on considère attentivement les paroles d'Aristote. Car il avoit dit que l'un et l'autre étoient une substance séparée. Il faut donc qu'on l'entende de toute la partie intellective, qui est séparée, parce qu'elle n'a pas d'organe propre, comme on le voit dans Aristote. Car il avoit dit dans son premier livre du Traité de l'Ame : « Si quelqu'une des opérations de l'ame ou de ses passions lui est propre, elle est toujours séparée ; mais si elle ne lui appartient pas, elle n'est

---

nium enim impossibile est fortasse. Patet ergo quod animam, quæ est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset, quod causæ moventes sunt ante, non autem causæ formales, non quæsivit, utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneret post materiam ; et dicit hoc nihil prohibere de forma, quæ est anima quantum ad intellectivam partem. Cum igitur secundum præmissa Aristotelis verba, hæc forma quæ est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus, considerandum restat, quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat, quam secundum alias partes, et quam aliæ formæ post suas materias ; cujus quidem rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet.

Dicit enim in III. *De anima*. « Separatum autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. » Hanc igitur rationem assignare videtur, quia hoc solum immortale et perpetuum esse videtur, hoc solum est separatum. Sed de quo intellectu hic loquatur, dubium esse potest, quibusdam dicentibus quod loquitur de intellectu possibili ; quibusdam, quod de agente, quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerentur. Nam de utroque dixerat Aristoteles ipsum separatum. Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte, quæ quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. Dixerat autem Aristoteles in I. *De anima*, quod « si est aliquid animæ operum aut passionum proprium ipsius, contingit utique ipsam separari ; si vero nullum est proprium ipsius, non utique

point séparable, et la raison est celle-ci. » Chaque être agit en tant qu'il existe, et ses actes sont conformes à son mode d'existence. Donc les formes qui n'agissent qu'en union avec leur matière, n'agissent point elles-mêmes, mais par leur composé, qui agit par la forme. En sorte que ces formes n'existent pas, à proprement parler, mais il y a quelque chose en elles qui est actif. Car, de même que la chaleur n'échauffe pas, mais le chaud, de même, à proprement parler, la chaleur n'existe pas par le calorique, mais le chaud existe par la chaleur. C'est pourquoi Aristote dit dans son dixième livre de la Métaphysique, « qu'il n'est point exact de dire des accidents qu'ils sont des êtres, mais plutôt qu'ils appartiennent à l'être. » Il en est de même des formes substantielles qui n'ont pas d'action hors de la communication avec la matière, excepté que le principe de cette forme est celui de la substance de l'être. Donc, une forme qui agit par une puissance ou une vertu qui lui est propre, en dehors de toute communication avec sa matière, a l'être; et elle n'existe point au moyen d'une essence composée, comme les autres formes, mais les qualités qui la composent ressortent de son essence. C'est pourquoi, si on dissout ce composé, on détruit sa forme qui n'existe que par cet ensemble. Mais pour que cette forme n'existe plus, il n'est pas nécessaire de détruire ce composé qui tient son existence par la forme, tandis qu'elle ne le tient pas de lui.

Mais si on vient à nous objecter qu'Aristote dit dans son premier livre de l'Ame que comprendre, aimer et haïr ne sont pas des passions de l'ame, mais d'un être qui les a reçues comme des dons ou qualités, et qui, après leur dépérissement, n'a ni mémoire, ni affection; car ils ne lui étoient pas propres, mais c'étoit un attribut commun,

---

erit separabilis, cujus quidem communis ratio talis est. » Quia enim unumquodque operatur in quantum est ens, eo modo unicuique competit operari, quo sibi convenit esse. Formæ igitur quæ nullam operationem habent sine conjunctione suæ materiæ, ipsæ non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde hujusmodi formæ ipsæ quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum, ita etiam calor non est per calidum proprie loquendo, sed calidum est per calorem; propter quod Aristoteles dicit in X. *Metaph.*, quod « de accidentibus non vere dicitur, quod sunt entia, sed magis, quod sunt entis; » et similis ratio est de formis substantialibus, quæ nullam operationem habent absque communicatione materiæ, hoc excepto, quod hujus formæ est principium essendi substantialiter. Forma igitur, quæ habet operationem secundum aliquam sui potentiam, vel virtutem absque communicatione suæ materiæ, ipsa est quæ habet esse; nec est per esse compositi tantum, sicut aliæ formæ, sed magis compositum est per esse ejus; et ideo destructo composito destruitur illa forma quæ est per esse compositi. Non autem oportet quod destruatur ad compositi destructionem illa forma, per cujus esse est compositum, et non ipsa per esse compositi

Si quis autem contra hoc objiciat, quod Aristoteles dicit in I. *De anima,* quod intelligere, et amare, et odire, non sunt illius passiones, id est, animæ, sed hujus habentis illud, secundum quod illud habet, quare et hoc corrupto, neque memoratur, neque amat; non enim illius erant, sed communis, ut dictum est, patet responsio per dictum Themistii, hoc exponentis,

comme on l'a dit ; on peut répondre par les paroles de Thémistius, traitant cette question. « Aristote, dit-il, a plutôt l'air de douter que d'affirmer. » Car il n'avoit pas encore combattu l'opinion de ceux qui soutenoient que l'intellect ne différoit en rien des sens : aussi dans tout ce chapitre il parle de l'intellect comme du sentiment.

Ceci est evident surtout dans le passage où il prouve que l'intellect est corruptible par l'exemple des sens qui ne sont pas détruits par la vieillesse. Aussi parle-t-il de l'un et de l'autre, sans condition et en forme de doute, confondant ensemble ce qui regarde l'intellect et ce qui regarde les sens, ce qui est surtout clair dans ce qu'il dit au commencement de sa réponse ; car si se réjouir, ou être dans la tristesse, ou comprendre, sont des mouvements, on les subit. Mais si on persistoit à dire qu'Aristote parle ici d'une manière précise, il reste encore une réponse, parce que l'intellect est appelé un acte d'union, non en soi, mais par accident, en tant que son objet, qui est une image, est dans l'organe corporel, bien que cet acte ne soit pas produit par l'organe. Si on demande encore si l'intellect ne comprend pas sans image de l'objet conçu, nous répondrons, comment pourra-t-il avoir une opération intellectuelle, lorsque l'ame sera séparée du corps. Celui qui fait cette objection devroit savoir que le naturaliste ne peut pas en donner la solution. Aussi Aristote dit-il dans le second livre de son Traité de Physique, en parlant de l'ame : « C'est à la première philosophie de dire ce qu'est l'ame, et comment elle est séparable. »

Il faut donc croire que l'ame séparée aura un autre moyen de comprendre que dans son union avec le corps, c'est-à-dire un moyen comme celui de toutes les autres substances séparées. Aussi, ce n'est pas sans raison qu'Aristote demande, dans son troisième livre du

---

qui dicit : « Nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur Aristoteles. » Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differre intellectum et seipsum : unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu, sicut de sensu.

Quod patet præcipue ubi probat intellectum esse incorruptibilem per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper conjungens ea quæ sunt intellectus his quæ sunt sensus, quod præcipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit. Si enim et quam maxime gaudere, aut dolere, aut intelligere motus sunt, et unumquodque moveri aliquid. Si quis autem pertinaciter dicere vellet, quod Aristoteles loquitur ibi determinando adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus conjuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet ejus objectum, quod est phantasma, est in organo corporali, non quod iste actus per organum corporalem exerceatur. Si quis autem quærat ulterius, si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo habebit operationem intellectualem, postquam fuerit anima a corpore separata ? Scire debet qui hæc objicit, quod istam quæstionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in II. *Phys.*, dicit, de anima loquens : « Quomodo autem separabilis hæc se habeat, et quid sit, philosophiæ primæ opus est determinare. »

Æstimandum est enim quod alterum modum intelligendi habebit anima separata, quam habeat conjuncta, similem scilicet aliis substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quærit in III. *De*

Traité de l'Ame, « si l'intellect non séparé comprend par sa vertu quelque chose de séparé. » Par où il donne à entendre que l'intellect séparé peut comprendre ce qu'il ne peut pas non séparé. Il faut aussi remarquer que, plus haut, il appelle séparé l'intellect possible et l'intellect actif, et qu'ici il ne dit point qu'il soit séparé. Il est séparé, en effet, en tant qu'il n'est point un acte organique et non séparé, comme partie ou puissance de l'ame, qui est un acte du corps, comme on l'a déjà dit. Ces questions sont toutes résolues dans les écrits d'Aristote, sur les substances séparées, d'après ce qu'il dit au commencement du douzième Traité de Métaphysique, que nous avons vus au nombre de quatorze, quoiqu'ils n'aient point été traduits dans notre langue. D'après ceci, les objections n'ont plus de valeur. Car il est de l'essence de l'ame d'être unie à un corps : elle en est empêchée par accident, non de son côté, mais par le fait du corps qui tombe en dissolution; comme il est dans sa nature subtile d'être enlevée en haut, car c'est le propre des corps subtils d'être enlevés hors de terre, comme le dit Aristote dans son huitième livre de Physique. Mais il peut surgir quelque obstacle qui l'empêche de s'élever. De là la réponse à l'autre difficulté.

Car de même que ce qui a une nature subtile et ce qui est grossier et terrestre diffèrent de nature, et que cependant ce qui a une nature propre à être élevée, bien qu'elle ne le soit pas toujours à cause de quelque obstacle, soit la même chose par le nombre et l'espèce, de même deux formes, dont l'une a une nature propre à être unie à un corps et que l'autre ne le peut pas, diffèrent de nature. Cependant un être, un en nombre et en essence, peut être capable d'être uni à un corps, malgré qu'il arrive par le fait de quelque obstacle qui peut

---

anima, « utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum. » Per quod dat intelligere, quod aliquid poterit intelligere separatus, quod non potest non separatus. In quibus etiam verbis valde notandum est, quod supra utrumque intellectum scilicet possibilem et agentem dixit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi, non separatus vero in quantum pars, sive potentia animæ quæ est actus corporis, sicut supra dictum est. Hujusmodi autem quæstiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris, quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quæ dicit in principio, XII *Metaph.*, quos etiam libros vidimus numero decimo [redacted], licet nondum translatos in lingua nostra. Secundum hoc igitur patet quod rationes in contrarium necessitatem non habent. Essentiale est enim animæ quod corpori uniatur, sed hoc impeditur per accidens non ex parte sua, sed ex parte corporis quod corrumpitur, sicut per se competit levi esse sursum, et hoc est levi esse ut sit sursum, ut Aristoteles dicit in VIII. *Phys.* : « Contingit tamen propter aliquod impedimentum quod non sit sursum. » Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis.

Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt, et tamen idem numero et specie est, quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum, et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum; ita differunt specie duæ formæ, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non. Sed tamen unum et idem numero et specie esse potest habens naturam ut uniatur corpori,

survenir, qu'il soit tantôt uni à un corps, et tantôt qu'il ne le soit pas. Ils s'appuient encore, pour autoriser leur erreur, sur ce que dit Aristote dans son Traité de la Génération des animaux, que « l'intellect seul vient du dehors, et qu'il est seul divin. » Mais jamais une forme, qui est un acte de la matière, ne lui vient du dehors, mais existe dans la puissance même de la matière. L'intellect n'est donc pas une forme du corps. Ils objectent encore que toute forme d'un corps mixte est produite par les éléments, en sorte que si l'intellect étoit la forme du corps humain, il ne seroit pas produit par une cause extérieure, mais par les éléments. Ils objectent encore qu'il suivroit de notre manière de voir que l'ame végétative et sensitive seroit à l'extérieur, ce qui est contraire à l'opinion d'Aristote, surtout si l'ame étoit composée d'une seule substance dont les puissances seroient sensitive, végétative et intellectuelle, puisque, d'après Aristote, elle est séparé du corps. Or ce que nous avons dit plus haut donne de suite la solution de ces difficultés.

Car, lorsqu'on dit que toutes les formes viennent de la puissance de la matière, il faut savoir qu'il y a deux manières dont la forme peut être tirée de la matière. Premièrement, la forme peut dépendre de la matière, quant à l'essence et à la formation de l'être, secondement, elle peut exister avant la forme. Si cela ne signifie rien autre chose, sinon que la matière a préexisté à la forme, il faut voir ce que c'est que tirer la forme de la puissance de la matière. Car si on veut dire seulement que la matière préexistoit en puissance pour la forme, on peut également dire que la matière corporelle préexiste en puissance pour l'ame intellective; c'est pourquoi Aristote dit, dans son Traité de la Génération des animaux : « On doit croire que l'ame végétative est en puissance dans les semences et les fœtus qui ne sont pas encore

licet quandoque actu sit unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum. Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro *De generat. animal.*, scilicet « intellectum solum deforis advenire, et divinum esse solum. » Nulla autem forma, quæ est actus materiæ, advenit materiæ deforis, sed educitur de potentia materiæ. Intellectus igitur non est forma corporis. Objiciunt etiam quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis : unde si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ab elementis causatus. Objiciunt ulterius contra hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco, quod est contra Aristotelem, præcipue si esset una substantia animæ, cujus potentiæ essent vegetativum, et sensitivum, et intellectivum, cum intellectus sit ab extrinseco secundum Aristotelem. Horum autem solutio in promptu apparet secundum præmissa. Cum enim dicitur, quod omnis forma educitur de potentia materiæ, educi de potentia materiæ est duobus modis. Primo modo formam dependere a materia secundum esse et operari; alio modo, præexistere formæ. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam præexistere, considerandum videtur quid sit formam de potentia materiæ educi. Si enim in hoc nihil aliud sit, quam materiam præexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem præexistere in potentia ad animam intellectivam, unde Aristoteles in libro *De generat. animal.*, dicit : « Animam igitur vegetabilem in seminibus et conceptibus, scilicet nondum separatis, haberi potentia statuendum est,

séparés, mais non en acte avant que les fœtus, qui sont déjà séparés, prennent de la nourriture et exercent les fonctions de l'ame. Car dans le commencement, toutes ces choses semblent exister de la vie de leur principe originel. » On peut raisonner de la même façon pour l'ame sensitive et pour l'ame intellective. Car elles doivent exister en puissance avant d'être en acte, pour qu'elles ne soient jamais en puissance, par la raison qui fait qu'elles doivent être en acte. Nous avons, en effet, démontré que les autres formes qui n'ont aucune opération, en dehors de toute communication avec la matière, doivent être tellement en acte, qu'elles soient plutôt dans ce qui les compose et avec quoi elles coexistent, que dans une existence propre : de même que toute leur essence est dans leur réunion avec la matière, de même, dit-on, qu'elles viennent entièrement de la puissance de la matière. Mais l'ame intellective, étant active sans l'intermédiaire des corps, n'a pas son existence seulement dans l'union avec la matière, ce qui fait qu'on ne peut pas dire qu'elle en est tirée, mais plutôt qu'elle tire son origine d'un principe extérieur, comme le démontrent ces paroles d'Aristote : « L'intellect vient d'un principe extérieur, et est purement divin. » Et voici la raison qu'il en donne : « Car, dit-il, rien de corporel ne se mêle à ses opérations. »

Ce qui m'étonne, c'est la source d'où l'on tire la seconde objection, savoir : « Que si l'âme intellective étoit la forme d'un corps mixte, elle seroit produite par un mélange d'éléments, tandis qu'aucune ame n'a cette origine. » Car Aristote ajoute aussitôt après ces paroles : « Chaque vertu ou chaque puissance de l'ame, semble tenir d'un autre corps, mais plus divin que ceux que nous appelons les éléments ; » Or, la nature de ce corps est différente à raison de la noblesse ou du rang

---

non actu priusquam eo modo conceptus, qui jam separantur, cibum trahant, et officio ejus animæ fungantur. Principio enim hæc omnia vita stirpis vivere videntur. » De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali. Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est, ut nunquam secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Jam enim ostensum est, quod aliis formis quæ non habent operationem aliquam absque communicatione materiæ, convenit sic esse actu, ut magis ipsæ sint quibus composita sunt et quodammodo compositis coexistentes, qui ipsæ suum esse habeant ; unde sicut totum esse earum est in concretione ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiæ. Anima autem intellectiva cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretione ad materiam, unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco, et hoc ex verbis Aristotelis apparet. « Relinquitur autem intellectum solum deforis advenire, et divinum esse solum, » et causam assignet dicens. « Nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio. »

Miror autem unde secunda objectio processerit, scilicet quod « si intellectiva anima esset forma corporis mixti, causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. » Dicit enim Aristoteles immediate post verba præmissa : « Sed enim omnis animæ, sive virtus, sive potentia, corpus aliud participare videtur, idque magis divinum quam ea quæ elementa appellantur ; » verum prout nobilitate, ignobilitateve animæ inter se differunt, ita et natura ejus corporis differt. Inest enim in semine

de l'âme. Car il y a dans le principe des êtres quelque chose qui fait qu'il y a des principes secondaires, comme on dit la chaleur et non le feu, non qu'il y ait une telle propriéte, mais un principe renfermé dans la semence et la vapeur séminale, et la nature qui est dans cet esprit est proportionnée à l'élément qui compose les astres. Loin donc que l'intellect ait son origine dans le mélange des éléments, l'ame végétative elle-même n'est pas leur production.

Quant à la troisième objection, par laquelle on veut établir que l'ame végétative et l'ame sensitive, viennent d'un principe extérieur, elle n'entre pas dans le but de la discussion. Car on a vu par les paroles d'Aristote, qu'il laisse la question indécise, savoir : « Si l'intellect diffère des autres parties de l'ame par son siége et son sujet, comme dit Platon, ou par la raison seulement. » Il n'y a pas d'inconvénient à soutenir qu'elles ont le même sujet, comme cela paroît plus vraisemblable. Car, Aristote dit dans son second livre du Traité de l'ame, « qu'elles sont à l'égard de l'ame, comme il en est des figures de géométrie. » Car dans toutes leurs conséquences qu'on en peut tirer, il y a une puissance qui existe avant elles, dans ces opérations et dans les êtres animés, comme dans le quarré on trouve le triangle et dans l'être sensitif, le végétatif. De même aussi, l'ame intellective a le même sujet; question qu'il laisse toujours douteuse. Il faut dire aussi que l'ame végétative et l'ame sensitive sont dans l'intellective, comme le triangle et le carré sont dans le Pentagone. Le quarré diffère bien, à la vérité, du triangle, par sa nature, mais non du triangle qui est une puissance en lui-même, comme le quaternaire du ternaire, lequel est une partie de celui-là, mais du ternaire, qui existe en dehors de lui : et s'il arrivoit que plusieurs figures fussent faites par différents agents, le triangle qui existe indépendamment du carré, auroit une

omnium quod facit, ut secunda sint semina, videlicet quod calor vocatur, idque non ignis, non talis facultas aliqua est, sed spiritus qui in semine spumosoque corpore continetur, et natura quæ in eo spiritu est proportione respondens elemento stellarum; ergo ex mixtione elementorum nedum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur.

Quod vero tertio objicitur, quod sequeretur sensitivum et vegetativum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Jam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum reliquit, utrum « intellectus differat ab aliis partibus animæ subjecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. » Si vero detur quod sint idem subjecto, sicut verius est, nec ad hoc inconveniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in II. *De anima,* quod « similiter se habent ei, quod de figuris, et quæ secundum animam sunt. » Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est in figuris et in animatis, ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum. Similiter autem idem subjecto est etiam intellectivum, quod ipse sub dubio reliquit. Similiter dicendum esset, quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura secundum speciem, non autem a trigono, quod est potentia in ipso, sicut nec quaternarius a ternario, qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens; et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum,

autre cause productrice que le carré, comme il a une autre forme; mais le triangle qui est dans le quarré, auroit la même cause productrice.

Ainsi donc, l'ame végétative, qui a une existence à part de celle de l'ame sensitive, est une autre espèce d'ame, et dépend d'une autre cause productrice : cependant l'âme sensitive et végétative ont le même principe, qui est renfermé dans l'ame sensitive. Il n'y a donc point d'inconvénient à soutenir que l'ame végétative et l'ame sensitive, qui sont dans l'ame intellective, viennent d'une cause en dehors de l'ame, qui a donné naissance à l'intellective. Car on peut sans crainte de se tromper, attribuer à la puissance d'un agent supérieur, l'effet produit par un agent inférieur, et à plus forte raison. En sorte que, bien que l'ame intellective vienne d'un agent extérieur, elle a cependant les qualités de l'ame végétative et de l'ame sensitive, qui sont produites par des agents inférieurs. Ainsi donc, après avoir pesé attentivement, presque toutes les paroles d'Aristote, sur l'intellect humain, on voit qu'il pensoit que l'ame humaine est un acte du corps et qu'une partie d'elle-même est l'intellect possible ou de puissance.

Maintenant il faut voir ce qu'en pensoient les autres Péripatéticiens et examiner ce que dit Thémistius dans son commentaire de l'ame. Il y a, dit-il, « une double distinction à faire de l'esprit humain, savoir : l'intellect de puissance et l'intellect actif. » Attaquant le premier corps à corps, il le dégage des ténèbres, le met en lumière et le fait voir en action, ensuite il forme en lui comme un espèce de casier, où viennent se ranger toutes les sciences et toutes les connoissances possibles. Car de même qu'une pierre non-taillée ou un métal non-travaillé, dont la première a en puissance une maison et l'autre une statue, ne peuvent être employés à la forme d'une maison ou d'une statue

---

sicut et habet aliam speciem : sed trigonum quod inest tetragono, haberet eamdem causam producentem.

Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitiva existens, alia species animæ est, et aliam causam productivam habet ; eadem tamen causa productiva est sensitivi et vegetativi, quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum, quod in st intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nul um inconveniens sequitur. Non enim inconveniens est effectum superioris agentis habere virtutem, quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius : unde etiam anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quæ sunt ab inferioribus agentibus. Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis, quæ de intellectu humano dixit, apparet eum hujus fuisse sententiæ, quod anima humana sit actus corporis, et quod ejus pars, sive potentiæ sit intellectus possibilis.

Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt, et accipiamus primo verba Themistii in commento *De anima*, ubi sic dicit : « Duas ergo differentias esse humani animi necesse est, intellectum potentiæ et intellectum agentem ; » hic priorem illum quasi adortus amplexusque primum quasi educit in lucem e tenebris, et in actu constituit ; deinde habitum in eo quemdam afformat, in quo universales rerum notiones et scientiæ collocantur. Nam quemadmodum neque rude saxum, neque impolitum æs, quorum alterum domus potentia est, alterum statua, aut hoc accipere formam

à moins que l'art de l'ouvrier ne façonne ces matériaux et ne les approprie à devenir une maison ou une statue, ainsi est-il nécessaire que l'intellect de puissance soit perfectionné par l'autre intellect, lequel, parce qu'il est parfait lui-même et toujours actif, ne peut s'associer à aucune puissance ni s'identifier avec elle, qu'il excite et qu'il exerce cette aptitude et cette facilité de l'intellect à comprendre, comme un art qu'il exerce, et lui donne la parfaite connoissance des choses. Et ici l'intellect séparé et impassible, reste pur de tout mélange.

Quant à l'intellect de puissance, bien qu'il ait la même dignité et la même vertu que l'intellect actif, étant cependant quelquefois plus uni et plus rapproché de l'ame humaine, perd quelque chose de sa noblesse, dans cette société avilissante. De même que lorsque l'approche d'une lumière frappe les yeux et les couleurs, son éclat illumine non-seulement la vue, mais encore les couleurs : de même quand l'intellect actif agite l'intellect de puissance, non-seulement il le met en mouvement, mais il faut que les choses conçues en puissance, il les conçoive en action ; et ce sont là les formes matérielles et l'ensemble de toutes les notions sur chacun des sens. Et il ajoute après peu de mots : « La comparaison de l'art, appliquée à la matière, peut être appliquée à l'intellect actif à l'égard de l'intellect de puissance. » Ainsi, il fait tout et il s'applique à tout ; d'où il suit que, lorsque nous le voulons, nous pouvons tout comprendre et tout examiner, parce que l'intellect actif n'est pas comme l'art, en dehors de sa matière, mais fondu tout entier dans l'intellect de puissance. Gravez un écusson dans l'essence même du bronze ou du fer, non à la surface seulement, ne pénétrera-t-il pas toute la masse du métal ? De même l'intellect actif joint à l'intellect de puissance, ne fait plus qu'un avec lui, parce qu'il n'est plus que la

domus potest, aut illud statuæ, nisi ars materias illas quæ ad domum et statuam comparatæ sunt, fingat, et formam artificiosam imponat, atque ita domum, consistat domus et statua, ita intellectum potentiæ ab altero intellectu perfici oportet, qui quod ipse perfectus est, et in actu semper, nulli potentiæ affinis consorsve, præparationem illam intellectui ad intelligendum adjunctam, ad instar artis excitet excolatque habitum, et scientiam rerum absolvat. Atque hic intellectus separatus et impatibilis impermixtus est.

Intellectus autem potestatis, quamvis eadem vere qua intellectus agens, dignitate authoritateque polleat, quia tamen aliquando conjunctior additiorque humanæ animæ est, videtur societate hac nobilitati suæ nonnihil dispendii detrimentique facere. Quemadmodum itaque lumen cum oculis et colores accedit, non modo visui, sed coloribus etiam actum præbet ; ita intellectus agens cum intellectum potentiæ agitat, non solum intellectui actum ministrat, sed et res quæ potentia intellectæ sunt, facit ut in eo intellectæ sint actu, atque hæ sunt formæ materiales et notiones communes de singularibus sensibus collectæ, et post pauca subdit. Qualis est ergo artis ad suam materiam comparatio, talis est intellectus agentis ad intellectum potentiæ probanda. Item, hic omnia facit, ille fit omnia, ex quo sequitur, ut in nostra potestate sit intelligere et speculari cum volumus, quia intellectus agens non quemadmodum ars seorsum a sua materia est, sed totus intellectui potentiæ intextus immersusque habetur. Finge excussorem in ære aut in ferro esse, non extrinsecus, nonne pervadet penetrabitque in materiam universam ? Eodem modo intellectus agens intellectui potestatis assistens, unus cum

même chose, composée de matière et de forme, et cependant cette fusion a deux motifs; et après quelques mots, il ajoute : « Nous sommes donc le lien d'union de ces deux intellects. » Si dans tout ce qui réunit l'acte et la puissance, les choses se passent de manière à ce que l'objet et l'essence soient différents, il s'ensuit que je suis une chose et mon essence une autre, de façon que je sois composé d'acte et de puissance et que mon essence soit seule : c'est pourquoi j'écris ce que je pense et je le livre au public. L'intellect, qui est composé de puissance, écrit, non en tant que formé de puissance, mais en tant qu'il est actif, parce que toute son action aboutit là et y est attachée, et puis il ajoute encore plus clairement, pour en revenir au point d'où nous sommes partis, comme autre chose est d'être un animal ou d'être son être animal, et de même que pour l'être de l'ame animale, de même je suis une chose, l'être de moi, une autre, et mon essence une autre. Mais mon essence ne vient pas de l'ame sensitive, qui sert de matière à l'intellect de puissance ou à l'intellect actif; par conséquent elle doit tirer son origine et la dépendance de l'intellect actif. Car l'intellect est à proprement parler, le seul qu'on puisse regarder comme la forme et la forme des formes, et les autres intellects inférieurs sont tantôt considérés comme sujets et tantôt comme formes. Sans doute, l'ordre logique et celui de la nature veulent que les supérieurs soient la forme des inférieurs et ceux-ci la matière des supérieurs. On fait donc l'intellect actif la forme suprême et souveraine, qui se perfectionne, qui se complète dans ce concours, et lui met comme la dernière main, comme ne pouvant avoir aucune forme supérieure et plus distinguée, à laquelle elle puisse faire servir l'intellect actif de matière. C'est pourquoi

---

illo redditur, propterea quod una res est, quæ ex materia et forma consistit, et tamen permixtio hæc rationes duas habet, et quibusdam interpositis subdit. Nos igitur utriusque intellectus copulatio sumus. Si ergo ita habent omnia quæ ex actu et potentia conciliantur, ut in his aliud sit ipsa res, aliud essentia, sequitur ut aliud ego sim, aliud essentia mea, ita ut ego sim is, qui ex actu et potestate constituor, essentia mea sit solus tantum, quamobrem eadem quæ considero, hæc etiam scribo et litteris mando. Scribit vero intellectus, qui ex potestate componitur, scribit, inquam, non tamen quatenus ex potestate constat, sed quatenus intellectus agens est, quia illinc quasi omnis actio rivatur et ducitur, et post pauca adhuc manifestius subdit. Ut ergo redeamus unde discessimus, quemadmodum aliud est animal, aliud suum animal esse, et quemadmodum suum animal esse ab ipsa dependet animalis anima, ita aliud ego sum, aliud mihi esse et mea essentia. Hæc autem ab anima provenit non quidem sensuali, quippe quæ tanquam materia intellectus potentiæ habeatur, neque item ab ipso intellectu potentiæ, ut qui pro materia intellectus agentis sit, restat igitur ut ab intellectu agente tantum essentia mea proficisci ac pendere dicatur. Solus enim intellectus agens proprie et maxime censendus est forma, imo vero forma formarum; inferiora autem cætera modo subjectorum loco, modo formarum habentur. Sane ordo naturæ et processus hic est, ut respectu inferiorum superioribus vice formarum utatur, respectu superiorum inferioribus loco materiæ. Summam vero et supremam formarum intellectum agentem constituit, quæ simul atque progressa est, receptui canit, in eoque finem quasi extremam manum imponit, utpote quæ nullam formam superiorem aut nobiliorem haberet, cui loco materiæ subjice-

nous sommes à proprement parler l'esprit et l'intellect, et ensuite, combattant l'opinion de quelques adversaires, il dit : « Aristote ayant établi que dans toute créature l'un devant servir de matière et l'autre de forme motrice et perfective, il faut, dit-il, qu'il y ait les mêmes différences dans l'ame, et qu'il y ait un intellect tel quel, qui soit la partie la plus excellente de l'ame raisonnable, » et après quelques mots, il ajoute : « Je veux qu'on puisse établir et conclure de ces paroles, qu'Aristote pensoit que l'intellect actif étoit quelque chose de nous, ou notre etre même. »

On voit donc des paroles précédentes de Thémistius, qu'il dit que non-seulement l'intellect possible, mais encore l'intellect actif, est une partie de l'ame humaine, qu'Aristote le pensoit, et de plus que l'homme n'est point dans l'ame sensitive, comme quelques-uns l'avancent faussement, mais plutôt dans l'ame intellective et princière. Je ne connois point les ouvrages de Théophraste, mais Thémistius a cité les paroles, dans son Commentaire de l'ame, que voici : « Je pense que je dois ici faire attention aux paroles de Théophraste sur l'intellect actif et potentiel. » C'est pourquoi il écrit sur l'intellect potentiel : puisque l'intellect de l'homme lui vient par voie étrangère et extérieure, et qu'il lui est comme inoculé et incorporé, on demande pourquoi on dit qu'il est engendré avec nous, et enfin quelle est la consistance de sa nature. Assurément, ce que l'on dit ici, que l'intellect n'est rien en acte, mais tout en puissance, est parfaitement juste quant au sens, cependant on ne doit pas rejeter entièrement cette proposition, ni tellement affirmer qu'il n'est point actif, qu'on l'anéantisse : ce seroit avancer une fausseté et prêter matière à des contestations ou à des disputes; mais il faut l'entendre en ce sens,

---

ret intellectum agentem. Quamobrem nos proprie animus et intellectus sumus; et postea reprobans quorumdam opinionem dicit. Cum enim statuisset Aristoteles in omni natura alterum pro materia haberi, alterum pro forma movente perficienteque, « necesse, inquit, est easdem differentias in anima reperiri, et talem aliquem intellectum adesse, qui pars animæ rationalis præstantissima sit : » et post pauca etiam subdit : « Ex ejusdem verbis illud subinde colligi confirmarique cupio, Aristotelem opinatum fuisse intellectum agentem aut aliquid nostri esse, aut plane ipsos. »

Patet igitur ex præmissis verbis Themistii quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animæ humanæ esse dicit, et Aristotelem hoc sensisse, et iterum, quod homo est id quod est non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori. Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in commento de anima, quæ sunt talia, sic dicens : « Plane facturum hoc loco me operæ pretium arbitror, si verba Theophrasti de intellectu potestatis et agente prætexuero. » De intellectu itaque potestatis hæc dicit : « Cum intellectus, inquit, homini extrinsecus accedat, cumque tanquam appositus invectusque sit, quæritur quemadmodum congenitus nobis dicatur, demum quænam confirmatio naturave ejus sit. » Certe id quod dicitur, nihil actu esse intellectum, sed potestate omnia recte hactenus dicitur, quatenus et in sensu, non tamen usque eo ad unum resecanda res est, neque tam nihil actu probandus, ut neque ipsemet sit, calumnia hæc esset et oratio contentioni cavilloque proxima, sed ita intelligendum, ut in animo talis quædam sui generis potentia sit pro sub-

qu'une certaine puissance *sui generis* ait l'esprit pour sujet et principe de formes, telle qu'on trouve cette faculté dans les objets matériels, servant de base à leur formation et à leur existence. Mais quand on dit que l'ame nous vient extérieurement, il ne faut pas affirmer que nous pensions qu'elle nous est inoculée et surajoutée, mais qu'il arrive que dès notre naissance elle s'empare de nous et nous environne.

Théophraste, après s'être fait cette double question : 1° Comment l'intellect possible, étant hors de nous, est-il confondu avec notre nature ? 2° Quelle est la nature de l'intellect possible ? répond d'abord à la seconde question, qu'il est tout en puissance, non point comme s'il n'existoit pas du tout, mais comme les sens à l'égard des objets matériels, et il tire de là la réponse à la première question, qu'il ne nous vient point du dehors, comme s'il nous étoit ajouté accidentellement et après un certain temps, mais dès le premier instant de notre formation, et comme embrassant et renfermant la nature humaine.

Quant à Alexandre, à qui on fait dire que l'intellect possible étoit la forme du corps, Averroës lui-même l'avoue, bien que, comme je le crois, il ait mal entendu le sens d'Alexandre, il lui fait trop signifier, ainsi qu'aux expressions de Thémistius. Car lorsqu'il fait dire à Alexandre que l'intellect possible n'est autre chose qu'une préparation, qui est dans la nature humaine, à l'intellect actif et aux choses intelligibles, il a pensé que cette disposition n'étoit que la puissance intellectuelle de l'ame pour les choses intelligibles : c'est pourquoi il ajoute que ce n'est point une puissance du corps, parce qu'une telle puissance n'a pas d'organe corporel, et non par la raison qu'oppose Averroës, qu'aucune disposition n'est une faculté corporelle. Et pour passer des Grecs aux Arabes, il est certain qu'Avicenne crut que l'in-

---

jecto formarum ac gremio, qualis in rebus materialibus facultas illa est, quæ constitutioni earum et concretioni substernitur. Porro quod dicitur mentem extrinsecus accedere, non ita statuendum est, ut qui vere appositus invectusque habeatur, sed ut qui statim ab ortu quasi comprehendere nos complectique soleat.

Sic igitur Theophrastus cum quæsisset duo, primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis, et secundo, quæ sit natura intellectus possibilis. Respondit primo ad secundum, quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia ; et ex hoc concludit responsionem primæ quæstionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adjectum accidentaliter, vel tempore procedente, sed à prima generatione, sicut continens comprehendens naturam humanam.

Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, et etiam ipse Averroes confitetur. quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexander acceperit, sicut et verba Themistii præter ejus intellectum assumit ; nam quod dixit Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam præparationem quæ est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia, hanc præparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quæ est in anima ad intelligibilia ; et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet corporale organum, et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla præparatio est virtus in corpore. Et ut à Græcis ad Arabes transeamus.

tellect étoit une faculté de l'ame, qui est la forme du corps. Car il écrit dans son Traité de l'ame : « L'intellect actif, c'est-à-dire pratique, a besoin, pour toutes ses opérations, du corps et des facultés corporelles ; et l'intellect contemplatif se sert du corps, mais pas toujours ni absolument. Car il se suffit lui-même à lui-même. »

L'ame humaine n'est rien de tout ceci, mais c'est ce qui a toutes ces facultés ; et comme nous le dirons plus tard, c'est une substance solitaire qui a par elle-même une aptitude aux actes, dont les uns n'atteignent leur fin qu'à l'aide d'intermédiaires, et par l'usage qu'elle en fait ; d'autres qui n'ont aucunement besoin de ces moyens d'action. « De même, dit-il dans sa première partie, que l'ame humaine est la première perfection du corps naturel instrumental, par laquelle il lui est donné d'agir d'après sa libre détermination, et d'arriver, à l'aide de la réflexion, à tout comprendre. » Ce qu'il ajoute ensuite est vrai, et il en donne la preuve : « L'ame humaine, en tant que propre et *connue* à elle-même, c'est-à-dire en tant que puissance intellectuelle, n'est pas une forme pour le corps, et n'a pas besoin qu'on lui donne un organe. » Ensuite il faut ajouter ces paroles d'Algazel : « Comme le mélange des éléments est fait avec une sagesse si parfaite et si admirable, qu'on ne peut rien trouver de plus beau et de plus parfait, il a reçu du souverain principe et distributeur des formes, l'aptitude à recevoir la plus belle des formes qui est l'ame de l'homme. » Or, cette ame humaine a deux facultés, l'une d'action et l'autre d'intelligence, qu'il appelle intellect, comme la suite va le démontrer. Et ensuite, il donne une foule de preuves, pour faire voir que l'opération de l'intellect n'a pas lieu à l'aide d'un organe corporel. Notre opinion, en ce sens, ne vient point de notre désir de combattre l'erreur que

---

primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animæ, quæ est forma corporalis : dicit enim sic in suo libro *De anima* : « Intellectus activus, id est practicus, eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus ejus, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. »

Nihil autem horum est anima humana, sed anima est id quod habet has virtutes, et sicut postea declarabimus, est substantia solitaria per se quæ habet aptitudinem ad actiones, quarum quædam sunt quæ non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo ; quædam vero quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo. Item, in prima parte dicit, quod « anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actionis electivæ deliberationis, et advenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit universalia, sed verum est quod postea dicit et probat. Et anima humana secundum id quod est sibi proprium, scilicet secundum vim intellectivam, non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi præparetur organum. Deinde subjungenda sunt verba Algazelis sic dicentis : « Cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris æqualitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem aliis formis, quæ est anima humana. » Hujus vero animæ humanæ duæ sunt virtutes. Una operans, et altera sciens, quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale. Hoc autem præmisimus, non quasi volentes ex philoso-

nous venons d'exposer, par l'autorité des philosophes, mais pour faire voir que non-seulement les Latins, qui ne sont pas goûtés de tout le monde, mais que les Grecs et les Arabes pensèrent aussi que l'intellect est une partie, une puissance, ou une vertu de l'ame, qui est la forme du corps. Aussi m'étonné-je que quelques Péripatéticiens se soient glorifiés d'avoir partagé cette erreur, si ce n'est parce qu'ils préféroient se tromper avec les autres Péripatéticiens qu'avec Averroës, qui fut moins un Péripatéticien que le corrupteur de la philosophie des Péripatéticiens.

Après avoir prouvé, par les paroles d'Aristote et de ses partisans, que l'intellect est une puissance de l'ame, laquelle est la forme du corps, malgré que cette puissance, qui est l'intellect, ne soit pas l'acte d'un organe, parce que ses opérations n'ont aucun rapport avec aucune fonction corporelle, comme le dit Aristote, il faut examiner ce qu'on doit en penser. Et parce que, d'après la doctrine d'Aristote, il faut juger des principes des actes par les actes eux-mêmes, nous devons, ce semble, examiner d'abord l'intellect, qui est la faculté de comprendre, dans l'action qui lui est propre, et nous n'avons rien de mieux à faire que de suivre Aristote dans son raisonnement. « L'ame, dit-il, est le principe de la vie et de l'intelligence; donc elle est la raison et la forme d'un corps quelconque. » Et cette raison lui paroît si forte, qu'il la regarde comme une démonstration; car il dit au commencement du chapitre : « Car il ne faut pas seulement donner une raison convaincante, comme quelques mots le prouvent assez, mais il faut encore prouver quelle en est la cause, comme on démontre un tétragone ou un carré, par l'emploi de la ligne moyenne proportionnelle. » Et ce qui prouve la solidité et la force de cette démonstra-

---

phorum authoritatibus reprobare supra positum errorem, sed ut ostendamus quod non solum Latini quorum verba quibusdam non sapiunt, sed et Græci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars, vel potentia, sive virtus animæ quæ est corporis forma : unde miror ex quibus Peripatetici hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum cæteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroy aberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam peripateticæ philosophiæ depravator.

Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animæ, quæ est corporis forma, licet ipsa potentia quæ est intellectus, non sit alicujus organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio, ut Aristoteles dicit, inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia secundum doctrinam Aristotelis oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu quidem proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur, in quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur : « Anima est principium quo vivimus et intelligimus. Ergo et ratio quædam est species corporis cujusdam. » Et adeo huic rationi innititur, quod eam dicit esse demonstrationem ; nam in principio capituli sic dicit : « Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare, et ponit exemplum, sicut demonstratur quid est tetragonismus, id est quadratum per inventionem mediæ lineæ proportionalis. » Virtus autem hujus demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via

tion, c'est que toutes les fois qu'on s'en éloigne, on tombe nécessairement dans le faux. Il est clair, en effet, que l'homme est intelligent. Car si nous ne l'étions pas, nous ne nous inquiéterions pas de l'intellect, et lorsque nous cherchons à comprendre l'intellect, nous ne nous enquerons que du principe qui nous rend intelligents. Aussi Aristote dit-il : « Je dis l'intellect, par lequel l'ame comprend ; » et il conclut ainsi : « Si quelque chose est le premier principe de notre intellect, il doit être la forme du corps, » parce qu'il a prouvé d'abord que ce par quoi on agit d'abord, est une forme, ce qui se prouve par l'action, car rien n'agit qu'en tant qu'il est en acte. Or, tout ce qui est en acte l'est par la forme, d'où il suit que le premier principe d'action est une forme. Mais si on vient nous dire que le principe de l'action de comprendre, à laquelle nous donnons le nom d'intellect, n'est point une forme, il faut qu'on nous dise comment l'action de ce principe est l'action d'un homme, ce qu'on a cherché à expliquer diversement, entre autres Averroës, en disant que le principe de cette intelligence, que nous appelons intellect possible, n'est pas l'ame ni une partie de l'ame, à moins qu'on émette cette opinion comme un doute, mais plutôt une substance séparée ; et il ajoute que « l'intelligence de cette substance séparée est mon intelligence à moi, ou à tout autre, soit que cet intellect possible soit uni à vous ou à moi, par les idées qui sont en vous ou en moi. » Ce qu'il dit s'opérer de la sorte. Car l'idée intelligible, qui est une avec l'intellect possible, puisqu'elle est sa forme et son acte, a deux sujets : le premier, l'idée elle-même, le second, l'intellect possible. L'intellect possible est donc continué en nous par sa forme, au moyen des idées, et ainsi lorsque l'intellect possible comprend, l'homme comprend.

---

divertere voluerit, necesse habet inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit. Nunquam enim de intellectu quæreremus nisi intelligeremus, nec cum quærimus de intellectu, de alio principio quærimus, quam de eo quo nos intelligimus ; unde et Aristoteles dicit : « Dico autem intellectum quo intelligit anima. » Concludit autem sic Aristoteles : « Quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis, » quia ipse prius manifestavit quod illud quo primo aliquid operatur, est forma, et patet hoc per operationem, quia unumquodque agit in quantum est actu. Est autem unumquodque actu per formam, unde oportet illud quo primo aliquid agit, esse formam. Si autem dicas quod principium hujus actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum, quo actio illius principii sit actio hujus hominis, quod diversimode quidam conati sunt dicere, quorum unus scilicet Averroes, ponens hujusmodi principium intelligendi, quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam, nec partem animæ nisi æquivoce, sed potius quod sit substantia quædam separata, dixit quod « illius intelligere substantiæ separatæ est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quæ sunt in me vel in te. » Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quæ fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta. Unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobis per formam suam mediantibus phantasmatibus, et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.

Mais nous allons prouver par trois raisons que cela ne signifie rien du tout. 1° D'abord, parce que la continuation de l'intellect dans l'homme ne commenceroit pas à sa première génération, comme le dit Théophraste et que l'insinue Aristote dans son second livre de Physique, où il dit que « le terme naturel de la considération de la forme à la forme s'applique à celle d'après laquelle l'homme est engendré par l'homme et le soleil. » Or, il est évident que le terme naturel de toute considération est l'intellect; mais, selon Averroës, l'intellect n'est point continué dans l'homme par sa génération, mais par l'opération des sens, lorsqu'il devient sensible en acte, car « l'idée n'est que le mouvement actuel imprimé par les sens, » comme il le dit dans le troisième livre du Traité de l'Ame. 2° Parce que cette union n'auroit point de terme unique, mais seroit diverse et décomposée. Car il est évident qu'une idée intelligible, en tant qu'elle est dans l'imagination, est conçue en puissance : elle est dans l'intellect possible en acte, abstraction faite de la représentation. Si donc l'idée intelligible n'est pas la forme de l'intellect possible, à moins qu'elle ne soit abstraite des formes, il s'ensuit que ce n'est point par les formes que l'idée intelligible ne continue pas l'intellect par les formes, mais plutôt qu'il en est séparé; à moins de dire, peut-être, que l'intellect possible est continué par les formes, comme une glace continue l'homme dont l'image est représentée dans un miroir. Mais il est évident que cette continuation ne suffit pas pour celle de l'acte. Car il est clair que l'action du miroir, qui consiste à représenter une forme, ne peut pas être attribuée à l'homme qu'il représente, de même l'action de l'intellect possible ne peut être attribuée à cet homme, qui est un individu quelconque, pour qu'il comprenne. 3° Parce que, supposé

Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. Primo quidem, quod sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam ejus generationem, ut Theophrastus dicit, et Aristoteles innuit in II. *Physicor.*, ubi dicit quod « terminus naturalis considerationis de formis est ad formam, secundum quam homo ab hominibus generatur et à sole. » Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est intellectus, secundum autem dictum Averroys, intellectus non continuatur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu, « phantasma enim est motus factus à sensu secundum actum, » ut dicitur in III. lib. *De anima*. Secundo vero, quia ista conjunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu abstracta à phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est abstracta à phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus; nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculatum continuatur homini cujus species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus. Manifestum est enim quod actio speculi, quæ est repræsentare, non propter hoc potest attribui homini, unde nec actio intellectus possibilis propter prædictam copulationem posset attribui huic homini, qui est Sortes, ut hic homo intelligeret. Tertio, quia dato quod una et ea-

qu'une même idée fût numériquement la forme de l'intellect possible, et qu'elle fût en même temps dans les formes, cette union seroit encore insuffisante pour l'intelligence de l'homme. Car il est clair que par idée intelligible on entend quelque chose; mais on entend quelque chose par la puissance intellective, comme on sent par la puissance sensitive. Ainsi un mur sur lequel il y a une peinture dont l'idée sensible est en acte, est vu et ne voit pas; mais un animal qui a la puissance visuelle, dans laquelle est cette image, voit. Or, il en est ainsi de l'union de l'intellect possible avec l'homme qui se représente des objets dont les idées sont dans l'intellect possible, comme de l'union d'un mur peint qui renferme l'idée de sa couleur. De même donc que le mur ne voit pas, mais fait voir sa couleur, il s'ensuivroit que l'homme ne comprendroit pas, mais que ses idées seroient conçues par l'intellect possible. Mais quelques-uns, voyant que d'après le raisonnement d'Averroès on ne pouvoit admettre que l'homme comprend, s'y prirent d'une autre manière, et dirent que l'intellect étoit uni au corps en qualité de moteur, et qu'ainsi comme il se fait un tout du corps et de l'intellect, comme du moteur et de l'objet mû, l'intellect est une partie de l'homme, et alors on attribue à un homme l'opération de l'intellect, comme on lui attribue l'opération de l'œil, qui consiste à voir.

Mais il faut demander quand on établit cette proposition, ce que est que cet être individuel appelé Sortès. D'abord savoir, si Sortès est l'intellect seul qui est le moteur, ou s'il est ce qui est mis en mouvement par ce qui est le corps animé cependant d'une ame végétative et sensitive, ou s'il est un composé de l'un ou de l'autre. Et d'après cette proposition, on s'arrêtera à ce troisième sens, savoir que Sortès est un

---

dem species numero esset forma intellectus possibilis et esset simul in phantasmatibus, nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit, sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquis sentit : unde paries in quo est color, cujus species sensibilis in actu est, in visu videtur, non videt ; animal autem habens potentiam visivam in qua est talis species, videt. Talis autem est prædicta copulatio intellectus possibilis ad hominem in quo sunt phantasmata, quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color ad visum, in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averroys. Quidam vero videntes quod secundum viam Averrroys sustineri non potest, quod hic homo intelligat, in aliam divertunt viam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor, et sic in quantum ex corpore et intellectu fit unum sicut ex movente et moto, intellectus est pars hujus hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi quæ est videre, attribuitur huic homini.

Quærendum est autem ab eo qui hoc ponit. Primo, quid sit hoc singulare quod est Sortes. Utrum Sortes sit solus intellectus qui est motor, aut sit motum ab ipso quod est corpus, animatum tamen anima vegetativa et sensitiva, aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione

composé de l'un et de l'autre. Employons-donc contre ces adversaires, l'argument d'Aristote, dans son huitième livre de la Métaphysique. « Car, ce qui est composé de différentes parties, fait un ensemble et non un amas incohérent. Mais il y a un tout indépendant des parties de l'ensemble, qui est une autre substance; puisque dans tels corps, la vitalité est la cause de l'unité, dans tels autres, les humeurs, ou tout autre modification de l'être. » Mais une telle substance est une raison unique, sans aggrégation de parties, comme l'Iliade, et ayant une unité d'existence. Qu'est-ce donc qui compose l'unité de l'homme, et en vertu de quoi est-il un et non multiple par exemple, être animé et bipède, ou est-il, comme quelques-uns le prétendent, un animal même et un véritable bipède. En effet, l'homme n'est point tout cela, mais ces choses seront hommes, en tant qu'elles entreront en participation de la composition de l'homme, non nu, mais composé de deux substances, savoir de l'animal non bipède; et dans tout son ensemble, l'homme ne sera point un et multiple, animal et bipède. Mais franchement, avec toutes ces définitions et ces raisonnements, on n'expose pas plus qu'on ne résout la difficulté. Mais si, comme nous l'avons expliqué, on dit ceci est la matière, cela la forme, là la puissance, ailleurs l'acte, alors il n'y aura plus de doute. Mais si l'on dit que Sortès n'est pas un naturellement, mais seulement par la réunion du moteur et de l'objet qui est mû, il s'ensuit plusieurs inconvénients. Premièrement d'abord, parce que si chaque chose est un, ayant une existence propre, il s'ensuivra que Sortès ne sera rien, et qu'il n'aura ni genre ni espèce, et de plus qu'il n'aura aucune action, parce que l'action n'appartient qu'à l'être : c'est pourquoi nous ne disons pas que l'intelligence du pilote soit l'intelligence du tout, qui est le pilote et le vaisseau, mais seulement du pilote; de même l'intelligence ne sera pas

---

videtur, hoc tertium accipiet scilicet quod Sortes sit aliquid compositum ex utroque. Procedamus ergo contra eos per orationem Aristotelis in VIII. *Metaphys.*, dicentis : « Cum enim quæcumque partes habent, et non ut acervus, quod totum, sed aliquid inest totum præter partes, est alia causa ; quoniam in corporibus iis quidem tactus causa est unum essendi, aliis vero viscositas, aut aliqua passio altera. » Talis vero diffinitio ratio est una, non conjunctione quemadmodum Ilias, sed unius esse. Quid igitur est quod facit hominem unum, et propter quid unum, sed non multa, puta animal et bipes aliterque, etsi est, ut aiunt quidam, ipsum aliquid animal, et ipsum bipes. Quare namque non illa ipsa homo est, et erunt secundum participationem homines et hominis non unius, sed duorum, scilicet animalis non bipedis, et totaliter utique non erit homo unum et plura animal et bipes. Palam itaque, quia sic quidem acceptantibus consueverunt diffinire et dicere, non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est, ut diximus, hoc quidem materia, illud vero forma, et hoc quidem potentia, illud vero actu, non adhuc dubitatio videbitur esse. Sed si tu dicas quod Sortes non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia si unumquodque est similiter unum et ens, sequetur quod Sortes non sit aliquid, et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis; unde non dicimus quod intelligere nautæ sit intelligere hujus totius quod est nauta et navis, sed nautæ tantum, et similiter intelligere

l'acte de Sortès mais de l'intellect seulement, qui se sert du corps de Sortès. Car l'action d'une partie est l'action du tout, seulement dans le tout qui est un être unique : et si on emploie une autre manière de parler, elle est impropre. Et si on dit que de cette manière le ciel comprend par son moteur, c'est attaquer une question très-difficile. C'est par l'intellect humain que nous arrivons à la connoissance des intellects supérieurs, et non en sens inverse. Mais si on dit que cet individu qu'on appelle Sortès, est un corps animé par une âme végétative et sensitive, comme il paroît d'après ceux qui prétendent que ce n'est point l'intellect qui fait la spécialité de l'homme, mais l'ame sensitive ennoblie par quelque connoissance de l'intellect possible, alors l'intellect n'est à l'égard de Sortès, que ce qu'est la force motrice à l'égard de l'objet auquel elle imprime le mouvement. Mais on voit par plusieurs raisons, que l'action de l'intellect, qui est l'intelligence, ne peut être attribuée à Sortès. D'abord parce que, dit Aristote dans le second livre de sa Métaphysique, « toute œuvre qui est en dehors de l'action, a son action dans l'œuvre qui se fait, comme la construction dans un édifice et l'action de tisser, dans un tissu ; de même de toute autre chose, et tout-à-fait ainsi du mouvement dans un objet qui est mû. Tandis que l'agent dont l'œuvre n'est pas en dehors de son action, a son action en lui, comme la vision est dans celui qui voit et la réflexion dans le miroir. De même si on suppose que l'intellect est uni à Sortès en qualité de moteur, il importe peu que l'intelligence soit dans Sortès ou que Sortès soit intelligent, parce que l'intelligence est une action, qui est seulement dans l'intellect. Il est évident d'après cela que ce que l'on dit est faux, savoir : que l'intellect n'est pas un acte du corps, mais l'intelligence elle-même. Car l'intelligence ne peut être l'acte d'une chose qui n'est pas l'acte de l'intellect, parce

---

non erit actus Sortis, sed intellectus tantum utentis corpore Sortis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius ; et si quis aliter loquitur, improprie loquitur. Et si tu dicas quod hoc modo cœlum intelligit per motorem, suum est assumptio difficilioris materiæ. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicatur quod hoc individuum, quod est Sortes, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua instructione intellectus possibilis, tunc intellectus non se habet ad Sortem nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus, quæ est intelligere, nullo modo poterit attribui Sorti ; quod multipliciter apparet. Primo quidem per hoc quod dicit Philosophus in II. *Metaphys.*, quod « quorum diversum est aliquod opus præter actionem, actio est in eo quod fit, ut ædificatio in ædificato, et contextio in contexto ; similiter autem et in aliis, et totaliter motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquod opus præter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente, et speculatio in speculante. » Sic ergo etsi intellectus ponatur uniri Sorti ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Sorte, nec quod Sortes intelligat, quia intelligere est actio quæ est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicujus actus intelligere, cujus non sit actus intellectus,

que l'intelligence n'existe qu'en tant qu'elle est dans l'intellect, comme la vision n'est que dans la vue : de même la vision ne peut-être que dans ce qui est l'acte de la vue.

Secondement, parce que l'action propre d'un moteur n'appartient pas à l'instrument ou au mouvement, mais l'action de l'instrument est, au contraire, le fait du moteur principal. Car on ne peut pas dire qu'une scie se sert de l'artisan, mais on peut dire que l'ouvrier scie, ce qui est le fait de la scie. Or l'opération propre de l'intellect est de comprendre. D'où, supposé même que l'intelligence soit une action qui se communique, comme le mouvement, il ne s'ensuivroit pas, que l'on puisse attribuer l'intelligence à Sortès, quand même l'intellect lui seroit uni comme moteur seulement.

Troisièmement, en sens inverse, on attribue l'action et le mouvement aux objets mis en mouvement, quand il s'agit d'agents dont l'action passe à un autre sujet. Car quand on parle de construction, on dit que l'architecte bâtit, et que l'édifice est construit. Si donc l'intelligence étoit une action communicable, comme le mouvement, on ne devroit pas dire que Sortès comprend, par cela seul que l'intellect lui seroit uni comme moteur, mais plutôt que l'intellect comprendroit et que Sortès seroit compris, ou peut-être que l'intellect en comprenant donneroit le mouvement à Sortès et que Sortès seroit uni en action. Cependant il arrive quelquefois que l'action du principe moteur est transformée en l'objet uni en mouvement ; par exemple, lorsque le mouvement l'imprime à un autre objet, par cela même qu'il se meut, comme un objet chaud en échauffe un autre. On pourroit donc dire, que ce qui est mû par l'intellect, qui se meut en comprenant, comprend par cela seul qu'il est mis en mouvement. Mais Aristote combat cette proposition, dans son second livre de Traité de l'Ame, d'où nous avons tiré le principe de ce raisonnement. Car après avoir dit

---

quia intelligere non nisi in intellectu est, sicut nec visio nisi in visu : unde nec visio potest esse alicujus, nisi illius cujus actus est visus.

Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto, sed magis è converso actio instrumenti attribuitur principali moventi. Non enim potest dici quod serra disponat de artificio, potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serræ. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere, unde dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequeretur quod intelligere conveniret Sorti, si intellectus uniatur ei solum ut motor.

Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motus. Secundum ædificationem enim ædificator dicitur ædificare, ædificium vero ædificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens, sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Sortes intelligeret ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret, et Sortes intelligeretur; aut Sorte quod intellectus intelligendo moveret Sortem, et Sortes moveretur. Contingit tamen quandoque quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, ut calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur, intelligit. Huic autem dicto Aristoteles resistit in II.

que ce qui fait d'abord que nous savons et que nous sommes sains, est une forme, c'est-à-dire, la science et la santé, il ajoute : car les actes semblent être dans le sujet qui y est soumis : ce que Thémistius explique de cette manière. Car si la science et la santé sont dans d'autres sujets, par exemple, le maître et le médecin, nous avons néanmoins fait voir, en parlant des choses naturelles, qu'elles sont les actes dans les sujets en qui s'opèrent ces actes.

C'est donc là la pensée d'Aristote, et cela est évident, que lorsqu'un objet mis en mouvement, se meut et a reçu l'action du principe moteur, il faut qu'il y ait en lui quelqu'acte communiqué par un principe moteur, qui possède cette faculté d'impulsion; c'est là son principe d'action, son acte et sa forme. De même qu'un objet chaud, réchauffe par la chaleur qu'il a reçue lui-même. Supposé donc que l'intellect donne le mouvement à l'ame de Sortès en l'éclairant, ou de toute autre façon, l'impression que lui laisse l'intellect, est d'abord ce que Sortès comprend. Or, ce qu'il comprend d'abord, comme les sensations qui lui viennent des sens, est tout en puissance, comme l'a prouvé Aristote : et il n'aurait pas de nature propre, pour cette raison, si ce n'est parce qu'il est possible, et par conséquent qu'il n'est point mêlé au corps, mais qu'il est séparé. Supposé donc qu'il y ait un intellect séparé qui donne le mouvement à Sortès, il faut pourtant encore que cet intellect possible, dont parle Aristote, soit l'ame de Sortès, de même que le sens qui est en puissance, pour toutes les choses sensibles, qui donne le sentiment à Sortès. Mais si on prétend que cet être, qui est Sortès, n'est pas quelque chose, composé de l'intellect et d'un corps animé, ou n'est pas un corps animé seulement, mais qu'il est seulement l'intellect, on tombera alors dans le système de Platon, lequel, au rapport de Grégoire de Nysse, n'admet pas, à cause de cette difficulté, que

De anima, unde principium hujus rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod « id quo primo scimus et sanamur, est forma, » scilicet scientia et sanitas, subjungit : « Videntur enim in patiente et disposito activorum inesse actus, quod exponens Themistius dicit. Nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico, tamen in patiente et disposito facientium inexistere actus omnimodus prius in his quæ sunt de natura. »

Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet, et habet actionem moventis, oportet quod insit ei actus aliquis à movente qui hujusmodi actionem habeat, hoc est principium quo agit et est actus et forma ejus. Sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Sortis, vel illustrando vel quocumque modo, hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Sorte, est primum quod Sortes intelligit. Id autem quo Sortes primo intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non haberet naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis, et per consequens quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo quod sit aliquis intellectus separatus movens Sortem, tamen adhuc oportet quod ille intellectus possibilis, de quo Aristoteles loquitur, sit in anima Sortis, sicut et sensus qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Sortes sentit. Si autem dicatur quod hoc individuum, quod est Sortes, non est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus, hæc jam erit opinio Platonis

l'homme soit composé de corps et d'ame, mais une ame, faisant servir le corps à son usage, et comme revêtu du corps. Mais Plotin, comme le rapporte Macrobe, affirme que l'ame est l'homme, en ces termes : « Ce qui paroît à nos yeux, n'est pas l'homme réel, mais bien ce qui gouverne ce que nous voyons. » Ainsi, lorsque la vie animale est enlevée par la mort, le corps privé de son gouverneur, tombe et se dissout, et c'est ce qu'il y a de mortel, qu'on apperçoit dans l'homme. Tandis que l'ame, qui est l'homme véritable, est exempte de toute atteinte mortelle. Ce Plotin, parmi tous les grands commentateurs, est mis au nombre de ceux d'Aristote, comme Simplicius l'écrit dans son commentaire des Attributs.

Cette opinion ne paroît pas trop s'éloigner des écrits d'Aristote, car il dit au neuvième livre de sa Morale « qu'il est d'un homme de bien de faire le bien, même par sa grace. » Or l'intellect semble devoir être la grace de chacun. Il ne dit point ceci, il est vrai, comme si l'homme étoit le seul intellect, mais parce que ce qu'il y a de plus estimable dans l'homme, est son intellect. Ce qui lui fait dire encore dans les livres suivants que, de même qu'une ville est la société la mieux organisée et tout autre état semblable, ainsi l'homme; ce qui lui fait ajouter que chaque homme est cela, c'est-à-dire l'intellect, ou je crois surtout que c'est en ce sens que Thémistius a dit les paroles citées plus haut, et Plotin celles que nous avons rapportées, « que l'homme est ame ou intellect. » Mais on prouve de plusieurs manières, que l'homme n'est pas ame ou intellect seulement. Premièrement, d'abord par saint Grégoire de Nysse qui ajoute, après avoir donné l'opinion de Platon : « Ces paroles ont un sens difficile ou incompréhensible. » Comment l'ame avec le corps ne peut-elle faire qu'un

---

qui, ut Gregorius Nyssenus refert, propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem, et velut indutam corpore. Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens : « Qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille à quo regitur quod videtur. » Sic cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus à regente viduatum, et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero quæ est verus homo, est ab omni immortalitatis conditione aliena. Qui quidem Plotinus, unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert in commento *Prædicamentorum*.

Hæc autem sententia nec à verbis Aristotelis videtur discordare. Dicit enim in IX. *Ethic.*, quod « boni hominis est bonum elaborare, etiam sui ipsius gratia. Intellectus enim gratia unusquisque esse videtur. » Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine, principalius est intellectus. Unde et in sequentibus dicit, quod « quemadmodum civitas principalissimum maxime videtur et omnis alia constitutio, sic et homo; » unde subjungit quod « unusquisque homo vel est hic, scilicet intellectus, vel maxime et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positis, et Plotinum in verbis nunc inductis dixisse, quod homo est anima vel intellectus. » Quod enim homo non sit intellectus tantum, vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem ab ipso Gregorio Nysseno, qui inducta opinione Platonis, subdit : « Habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest indumento anima? non enim unum est unica cum induto. »

même être ? Car elle n'est pas une seule chose, étant unie avec son enveloppe terrestre. Secondement, parce qu'Aristote, dans le septième livre de la Metaphysique, dit que « l'homme et le cheval, et autres semblables, ne sont pas seulement une forme, mais un tout universel composé de matière et de forme, et individuel, composé de matière et de forme, comme, par exemple, Socrate. »

Il en est de même des autres choses, et il le prouve, parce que nulle partie du corps ne peut être complète sans quelque partie de l'ame ; et si on fait la soustraction de l'ame, on ne peut dire ni l'œil, ni la chair autrement qu'en général, ce qui n'auroit pas lieu si un homme ou Socrate étoit seulement intellect ou ame. Troisièmement, il s'ensuivroit que puisque l'intellect n'est exercé que par la volonté, comme ceci est prouvé dans le troisième livre de l'Ame, que l'intellect seroit soumis à la volonté, que l'homme ne garderoit son corps qu'autant qu'il le voudroit, et qu'il le dépouilleroit à son gré, ce qui est manifestement faux. Ainsi donc, il est évident que l'intellect n'est pas uni à Sortès seulement comme à un moteur, et que, quand bien même il en seroit ainsi, il ne serviroit de rien que Sortes comprît. Ceux donc qui veulent défendre cette proposition doivent avouer qu'ils n'y comprennent rien, et qu'ils ne méritent pas qu'on leur fasse l'honneur de discuter avec eux, ou bien que ce que dit Aristote est vrai, c'est-à-dire que le principe par lequel nous avons l'intelligence est l'idée et la forme. On peut aussi conclure de là que l'homme reçoit quelque idée, ou il ne reçoit ni idée, ni rien autre chose, sinon par la forme. Donc, ce par quoi l'homme est favorisé de la puissance des idées, est la forme. Or, quelque être que ce soit prend l'idée du principe de l'action propre de l'idée. Or l'opération propre de l'homme, en tant qu'homme, est de comprendre. Car c'est par là qu'il diffère des autres animaux; c'est pourquoi Aristote place la suprême félicité

Secundo, quia Aristoteles in VII. *Metaphys.*, probat quod « homo, et equus, et similia, non sunt solum forma, sed totum quoddam ex forma et materia, universale, singulare vero ex ultima materia et forma, ut Socrates. »

Jam est et in aliis similiter, et hoc probavit per hoc quod nulla pars corporis potest diffiniri sine parte aliqua animæ, et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi æquivoce, quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio, sequeretur quod cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in III. *De anima*, quod hoc esset subjectum voluntati, quod retineret homo corpus cum vellet, et abjiceret cum vellet : quod manifeste patet esse falsum. Sic igitur patet quod intellectus non unitur Sorti solum ut motor, et quod etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Sortes intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent, aut confiteantur quod Aristoteles concludit, scilicet quod « id quo primo intelligimus, est species et forma. » Potest etiam hoc concludi ex hoc quod hic homo in aliqua specie collocatur, speciem aut nunquam sortitur aliquid nisi ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, est forma. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriæ operationis speciei. Propria autem operatio hominis in quantum est homo, est intelligere. Per hoc enim

dans cette opération. Mais, comme le dit Aristote, le principe de notre intelligence est l'intellect. Il faut donc qu'il soit uni à notre corps, comme forme, non de manière à ce que la puissance intellective soit l'acte de quelque organe, mais parce qu'elle est une puissance de l'ame, laquelle est un acte du corps physique organisé.

De plus, d'après l'avis de ces philosophes, tous les principes de la philosophie morale sont détruits. Car on enlève tout ce qu'il y a en nous; il n'y a rien en effet, que par la volonté, d'où nous appelons volontaire ce qu'il y a en nous. Or la volonté est dans l'intellect, comme le prouve Aristote dans son troisième livre du Traité de l'Ame, et dès lors que l'intellect et la volonté sont dans les substances séparées, il arrive aussi que la volonté aime ou hait quelque chose en général, comme nous haïssons les voleurs, comme le dit Aristote dans sa Rhétorique. Si donc l'intellect n'est pas quelque partie d'un homme, ou n'est pas véritablement un avec lui, mais seulement avec lui par l'image des objets, ou en qualité de moteur, il n'y aura point de volonté dans un homme, mais dans l'intellect séparé; et alors cet homme ne sera pas le maître de ses actions, et elles ne seront, par conséquent, dignes ni d'éloge, ni de blâme; ce qui est détruire les principes de la philosophie morale. Ceci étant absurde et contraire à la vie humaine (car il ne faut plus ni préceptes, ni lois), il s'ensuit que l'intellect nous est tellement uni, qu'il ne fait plus qu'un avec nous, ce qui ne pourroit être en aucune façon, à moins qu'il ne soit, comme nous l'avons dit, une puissance de l'ame, qui nous est unie comme forme.

Il reste donc qu'on doit s'en tenir, sans hésiter, à cette opinion, à cause des rapports de la foi, comme on dit; mais encore, parce que

---

differt ab aliis animalibus, et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. « Principium autem quo intelligimus, est intellectus, » ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicujus organi actus, sed quia est virtus animæ, quæ est actus corporis physici organici.

Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiæ principia. Subtrahitur enim quicquid est in nobis; non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem, unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in III. *De anima*, et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas, et per hoc etiam quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua *Rhetorica*. Si igitur intellectus non est aliquid hujus hominis, vel non est vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato, et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis ejus actus erit laudabilis vel vituperabilis, quod est divellere principia moralis philosophiæ. Quod cum sit absurdum, et vitæ humanæ contrarium (non enim esset necesse consiliari nec leges ferre), sequitur quod intellectus sic uniatur nobis, ut vere ex eo et nobis fiat unum, quod vero non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit etiam potentia animæ quæ unitur nobis ut forma.

Relinquitur igitur hic absque omni dubitatione tenendum propter relationem fidei, ut dicunt; sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia. Ratio-

vouloir la combattre, c'est lutter contre l'évidence. Il n'est pas difficile de réduire à néant les difficultés qu'on nous oppose. Car on dit qu'il s'ensuit de notre manière de voir que l'intellect est une forme matérielle, et qu'elle n'est pas entièrement dépouillée de toute espèce de nature des objets sensibles, et, par conséquent, tout ce qui entre dans l'intellect y est reçu comme dans une matière, en particulier, et non en général. De plus, si l'intellect est une forme matérielle qui ne soit pas comprise en acte, il ne pourra pas se comprendre lui-même, ce qui est évidemment faux; car aucune forme matérielle n'est comprise en acte. Or la solution de ces difficultés nous est donnée par ce que nous avons dit plus haut; car nous ne disons pas que l'ame humaine est la forme du corps, selon la puissance intellective, laquelle, d'après la doctrine d'Aristote, n'est l'acte d'aucun organe. Il reste donc que l'ame est immatérielle, quant à la puissance intellective, comprenant immatériellement et se comprenant elle-même. Ce qui a fait dire à Aristote ces paroles remarquables, que « l'ame, non tout entière, mais quant à l'intellect, est le siége des idées. »

Mais si on nous objecte que la puissance de l'ame ne peut être plus immatérielle et plus simple que son essence, cette difficulté n'a de valeur qu'autant que l'ame humaine seroit la forme de la matière, de façon qu'elle n'existeroit pas dans sa propre essence, mais par une essence composée, comme cela a lieu pour les autres formes qui n'ont par elles-mêmes ni leur essence, ni leur force active, sans communication de matière, et qui sont, à cause de cela, mêlées à la matière. Mais l'ame humaine étant une forme dans son essence, qui communique avec la matière d'une certaine façon, mais sans l'absorber entièrement, parce que la sublimité de cette forme dépasse la capacité de la matière, rien n'empêche qu'elle ne soit quelque puissance et quelque

---

nes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilium, et per consequens quicquid recipitur in intellectu, recipitur sicut in materia individualiter, et non universaliter. Et ulterius, quia si est forma materialis, quod non est intellecta in actu, et ita intellectus non poterit se intelligere, quod est manifeste falsum; nulla enim forma materialis est intellecta in actu. Horum autem solutio apparet ex his quæ præmissa sunt; non dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quæ secundum doctrinam Aristotelis nullius organi actus est: unde remanet quod anima quantum ad intellectivam potentiam sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et seipsam intelligens: unde et Aristoteles signanter dicit de anima, quod « est locus specierum, non tota, sed intellectus. »

Si autem contra hoc objiciatur, quod potentia animæ non potest esse immaterialior aut simplicior quam ejus essentia, optime procederet, si essentia animæ humanæ sic esset forma materiæ, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quæ secundum se nec esse nec operationem habent præter communicationem materiæ, quæ propter hoc immersæ materiæ dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est forma, cui aliqualiter communicat materia non totaliter comprehendans ipsum, eo quod major est dignitas hujus formæ, quam capacitas materiæ, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem, ad quam materia non attingit. Consideret

opération, hors de l'action de la matière. Mais que nos adversaires fassent donc attention que si ce principe intellectuel, par lequel nous comprenons, étoit distinct et séparé de l'ame, qui est la forme de notre corps, dans son essence, il seroit en lui-même intelligent et intelligible, et quelquefois intelligent et d'autres fois il ne le seroit pas. De plus il n'auroit pas besoin de se connoître à l'aide des actes et des choses intelligibles, mais il se connoîtroit par lui-même, comme les autres substances séparées. Et il n'auroit pas également besoin, comme nous, d'images pour comprendre. Car il n'est pas dans l'ordre des choses que les substances supérieures aient recours aux inférieures, pour atteindre leurs principales perfections; de même que les corps célestes ne sont ni formés, ni appropriés à leurs fonctions par les corps inférieurs. On tombe dans une grossière erreur, quand on soutient que l'intellect est un principe séparé quant à la substance, lequel, pourtant, est complété par les idées qui lui viennent des objets extérieurs, et alors il devient intelligent en acte.

Après ces réflexions sur l'opinion qu'on avance, que l'intellect n'est pas l'ame qui est la forme de notre corps, ni une partie de l'ame, mais quelque chose de séparé, quant à la substance, il reste à examiner cette autre opinion, que l'intellect possible est un en toutes choses. On auroit peut-être quelque raison de faire cette affirmation de l'intellect actif, et plusieurs philosophes l'ont faite. Car ceci est vrai, si un seul agent a plusieurs fonctions, de même qu'un seul soleil perfectionne toutes les puissances visuelles des animaux; bien que ce ne soit point l'opinion d'Aristote, qui pense que l'intellect actif est quelque chose qui est adjoint à l'ame, ce qui fait qu'il le compare à la lumière. Mais Platon, en supposant que l'intellect est une substance séparée, l'a comparé au soleil, comme l'affirme Thé-

autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima, quæ est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum, nec quandoque intelligeret, quandoque non. Neque etiam indigeret ut seipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliæ substantiæ separatæ. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris. Non enim invenitur in rerum ordine, quod superiores substantiæ ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora cœlestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbitatem continet sermo dicentis, quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species à phantasmatibus acceptas perficiatur, et fiat actu intelligens.

His igitur consideratis quantum ad id quod ponunt, intellectum non esse animam, quæ est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum, considerandum restat de hoc quod dicunt, intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim videtur inconveniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur: quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiæ visivæ animalium ad videndum, quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini. Plato autem ponens

mistius. Il n'y a qu'un soleil, à la vérité, mais il y a plusieurs lumières répandues par le soleil pour éclairer. Quoi qu'il en soit néanmoins de l'intellect actif, plusieurs raisons nous prouvent qu'on ne peut pas soutenir que l'intellect possible est le même chez tous les hommes.

Premièrement d'abord, parce que si l'intellect possible est ce par quoi nous sommes intelligents, on est forcé de dire qu'un être intelligent en particulier est l'intellect, ou que l'intellect lui est formellement inhérent, non de telle manière qu'il soit la forme du corps, mais parce qu'il est une puissance de l'ame qui est la forme du corps. Mais si on nous dit qu'un homme en particulier est l'intellect, il s'ensuit que cet homme-là ne diffère pas d'un autre homme en particulier, et que tous les hommes n'en font qu'un, non par la participation de l'espèce, mais quant au même individu. Mais si l'intellect est en nous formellement, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que chaque corps a une ame différente. De même, en effet, que l'homme est composé de corps et d'ame, de même un homme, Callias ou Sortès, par exemple, se compose de ce corps et de cette ame. Si les ames au contraire sont différentes et que l'intellect possible soit la puissance intellective de l'ame, il faut qu'il diffère en nombre, car on ne peut imaginer comment la puissance de plusieurs choses soit une par le nombre. Que si l'on vient nous dire que l'homme est intelligent par l'intellect, comme par quelque chose qui lui est propre, qui est cependant une partie de lui-même, non comme forme ou comme moteur, nous répondrons que nous avons déjà démontré qu'avec cette supposition on ne peut pas soutenir que Sortès est intelligent, par-là même que l'intellect comprend, malgré qu'il soit seulement un moteur, de même que l'homme voit par-là même que l'œil voit. Et pour suivre la comparaison, supposons qu'il n'y ait qu'un

---

intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quicquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.

Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhæreat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animæ, quæ est forma corporis. Si quis autem dicat quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sunt unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut jam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sunt diversæ animæ. Sicut enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, scilicet Callias aut Sortes, est ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animæ sunt diversæ, et intellectus possibilis est virtus animæ qua anima intelligit, oportet quod differat numero, quia nec fingere possibile est, quod diversarum rerum sit una numero virtus. Si quis autem dicat quod homo intelligit per intellectum possibilem, sicut per aliquid sui, quod tamen est pars ejus non ut forma, sed sicut motor, jam ostensum est supra, quod hac positione facta, nullo modo potest dici quod Sortes intelligat; sed dicimus quod Sortes intelligit per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt. Et ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium homi-

œil seulement pour tous les hommes, tous les hommes ne feroient-ils qu'un seul voyant, ou plusieurs voyants?

Pour l'éclaircissement de cette vérité, il faut faire attention qu'on ne peut pas dire la même chose du premier moteur et de l'instrument. Car si plusieurs hommes se servent du même instrument, on dira qu'il y a plusieurs opérations, par exemple, lorsque plusieurs se servent d'une même fronde, pour lancer des pierres, ou d'un seul cricq pour les élever en l'air. Si au contraire le même agent principal emploie plusieurs instruments, il pourra arriver que les opérations seront différentes, à cause de la diversité des instruments. Quelquefois l'opération est une, quoiqu'on y ait fait servir plusieurs instruments. Ainsi donc l'unité de celui qui opère ne tient pas aux instruments, mais au principal objet qui les emploie. Ceci donc une fois posé, si l'œil étoit l'agent principal, qui se servît de toutes les puissances de l'ame et de toutes les parties du corps, comme d'instruments, plusieurs êtres ayant un seul œil, ne feroient qu'un seul voyant. Si donc l'œil n'est pas ce qui est le principal de l'homme, mais s'il y a quelque chose en lui de supérieur qui se serve de l'œil, qui est diversifié dans différents sujets, il y aura plusieurs voyants, mais avec un seul œil. Or, il est évident que l'intellect est ce qu'il y a de principal dans l'homme et qu'il se sert de toutes les puissances de l'ame et de tous les membres du corps, comme d'organes. C'est pourquoi Aristote a dit très-ingénieusement que « l'homme est surtout intellect. » Si donc il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, il s'ensuit qu'il n'y a qu'une seule intelligence, une seule volonté, et un seul usage de ces attributs, au gré de la volonté, selon la différence du caractère des hommes. Il s'ensuit encore, qu'il n'y a aucune différence entre les

---

num sit unus oculus numero, inquirendum restat utrum omnes homines sint unus videns, vel multi videntes.

Ad cujus veritatis inquisitionem considerare oportet, quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multæ operationes, puta cum multi utuntur una machina ad lapidum projectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum quod utatur multis instrumentis, nihilominus operans est unum, sed forte operationes diversæ propter diversa instrumenta. Aliquando autem est operatio una, licet ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale agens, quod utitur instrumentis. Prædicta igitur positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animæ et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si ergo oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit in eo principalius quod utitur oculo, quod diversificatur in diversis, essent quidem multi videntes, sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animæ et membris corporis tanquam organis : propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod « homo est intellectus maxime. » Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod unus intelligens, et per consequens unus volens et unus utens pro suæ voluntatis arbitrio omnibus illis, secundum quæ homines diversificantur ad invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines, quantum ad liberam voluntatis electionem ; sed eadem sit om-

hommes, quant au libre usage de la volonté, mais qu'elle est la même pour tous, si l'intellect, en qui réside la souveraineté et la puissance de se servir de tous les autres attributs, est le même chez tous les hommes, ce qui est evidemment faux et impossible. Car ceci répugne à l'evidence et détruit toute science morale et tout ce qui tend à la conservation de la société, qui est naturelle à tout le monde, comme dit Aristote. Et puis, si tous les hommes comprennent par un seul intellect, de quelque façon qu'il leur soit uni, comme forme ou comme moteur, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, qui n'est en même temps que saisissable à un seul. Par exemple, si je comprends une pierre et vous également de votre côté, il faudra qu'il n'y ait pour vous et pour moi qu'une seule opération intellectuelle. Car cette opération ne peut pas être celle du même principe actif, qu'il soit forme ou moteur, à l'égard du même objet, à moins qu'il n'y ait qu'une même action de même espèce, dans le même temps, ce qui est prouvé par le sentiment du Philosophe, au cinquième livre de sa Physique. En sorte que, si plusieurs hommes n'avoient qu'un même œil, ils ne verroient tous que le même objet, dans le même temps. De même aussi, si tous les hommes n'avoient que le même intellect, il s'ensuivroit qu'il n'y auroit de la part de tous les hommes, qui comprendroient la même chose, dans le même temps, qu'une seule et unique action intellectuelle, et surtout lorsque rien de ce qui établit une différence entre les hommes ne différeroit dans l'opération intellectuelle. Car les images sont les préliminaires de l'action de l'intellect, comme les couleurs le sont de celle de la vue, en sorte que leur diversité ne fait pas la diversité de l'action de l'intellect, surtout pour un seul objet intelligible. Cependant, d'après cela, on dit que la science de celui-ci est différente de la science de

---

nium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et idem in diversis hominibus, quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quæ apparent, et destruit totam scientiam moralem, et omnia quæ pertinent ad conservationem civilem, quæ est omnibus naturalis, ut Aristoteles dicit. Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur aut ut forma, sive ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere, quod est simul et respectu unius intelligibilis. Puta si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse ejusdem activi principii, sive sit forma, sive sit motor, respectu ejusdem objecti, nisi una numero operatio ejusdem speciei in eodem tempore : quod manifestum est ex his quæ Philosophus determinat in V. *Physic.* Unde si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu ejusdem objecti in eodem tempore. Similiter ergo si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum, et præcipue cum nihil eorum secundum quæ ponuntur homines differre ab invicem, in operatione intellectuali diversificetur. Phantasmata enim præambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus : unde per eorum diversitatem non diversificatur actio intellectus, maxime unius intelligibilis ; secundum quæ tamen ponunt diversificari scientiam hujus à scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phan-

celui-là, en tant qu'il comprend ce dont il a l'idée, et l'autre en tant qu'il a l'idée de ce qu'il comprend. Mais dans deux hommes qui savent et qui comprennent la même chose, l'opération intellectuelle ne peut être modifiée, par la diversité des idées.

Il faut encore prouver que cette opinion répugne ouvertement au système d'Aristote. Car après avoir dit que l'intellect possible est séparé, et que tout est en puissance, il ajoute que sachant tout, en acte, comme on dit qu'on sait en acte, c'est-à-dire, de cette manière, et comme on dit que celui qui sait, est en acte en tant qu'il a cette faculté; il ajoute ensuite : Cela a lieu, quand on peut opérér par soi-même. Il y a donc puissance en un certain sens, mais non comme ceci avoit lieu avant qu'on connût ou qu'on sût. Et après avoir fait la question, si l'intellect est simple et passible, et s'il n'a rïen de commun avec quoi que ce soit, comme le dit Anaxagore, comment il pourra comprendre, si cette action est quelque chose de passible? Pour résoudre cette difficulté, il répond : Que l'intellect est, en un certain sens, une puissance intelligible, mais qu'elle n'est rien en acte, avant d'avoir conçu. Il faut qu'il en soit de l'intellect, comme d'un tableau, sur lequel aucun caractère n'est tracé. Aristote pense donc que l'intellect possible est en puissance, avant qu'il sache et qu'il connoisse rien, comme un tableau sur lequel on n'a rien écrit. Mais il peut apprendre et acquérir, par son aptitude pour la science, par laquelle il peut opérer par lui-même, quoiqu'il soit alors en puissance, pour voir en acte. Sur quoi il faut remarquer trois choses.

Premièrement, que l'aptitude à la science est le premier acte de l'intellect possible, lequel est en acte par-là même, et peut opérer par lui-même. Mais la science n'est pas en raison des images présentes, comme

---

tasmata habet, et ille ea quorum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest.

Adhuc autem ostendendum est, quod hæc positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus, et quod est in potentia omnia, subjungit quod cum sic singula sciat, scilicet in actu, ut sciens dicitur qui secundum actum, id est, hoc modo, scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum : unde subdit, Hoc autem confestim accidit, cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter, sicut ante addiscere, aut invenire. Et postea cum quæsivisset, si intellectus simplex est et impassibilis, et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est? Et ad hoc solvendum respondet dicens. Quoniam potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sit, sicut in tabula nihil est actu scriptum, quod quidem accidit in intellectu. Est ergo sententia Aristotelis, quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum. Sed post addiscere et invenire secundum habitum scientiæ quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu. Ubi tria notanda sunt.

Primo, quod habitus scientiæ est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu, et potest per seipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut qui-

quelques-uns l'assurent, et une faculté que nous acquérons par la réflexion et le fréquent exercice, qui nous ramène à l'intellect possible, par les idées que nous avons. Il faut remarquer, secondement, qu'avant que nous ayons rien appris ou découvert, l'intellect possible est en puissance, comme un tableau nu. Troisièmement, que par nos connoissances ou nos découvertes, l'intellect possible est un acte; or, ceci ne sauroit exister, s'il n'y a qu'un intellect possible pour tous ceux qui existent, qui ont été ou qui seront. Car il est clair que les idées sont conservées dans l'intellect, car il est le siége des idées, comme le philosophe l'a dit plus haut, et de plus la science est un état permanent. Si donc quelqu'un l'a mis en acte avant nous, à l'égard de quelques idées intelligibles et l'a rendu parfait quant à la science, cette connoissance et ces idées demeurent en lui. Mais comme tout récipient doit être vide de ce qu'il reçoit, il est impossible que ce que j'apprends et ce que je découvre soit acquis dans l'intellect possible. Et si cependant on vient nous dire que, par les inventions de notre esprit, l'intellect possible devient de nouveau un acte, quant à quelque chose, par exemple, si je découvre quelque chose d'intelligible, que personne n'a encore trouvé, on ne peut pas en dire autant si j'apprends cette chose, parce que on ne peut m'apprendre une vérité, si elle n'a été connue d'abord par celui qui me l'enseigne. On a donc dit faux, quand on a soutenu que l'intellect étoit en puissance, avant qu'on m'ait enseigné ou que j'aie découvert quelque chose. Mais si on ajoute que tous les hommes ont toujours été, comme le dit Aristote, il s'ensuivra qu'il faudra dire qu'il n'y a pas eu un premier homme qui ait eu l'intelligence et que les idées intelligibles ne sont venues dans l'intellect possible, par les idées d'aucun homme, mais que les idées intelligibles sont toujours dans l'intellect possible. C'est donc à tort

---

dam dicunt, et quædam facultas quæ in nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo notandum, quod ante nostrum addiscere et invenire, ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis sit actu: hæc autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt, et erunt, aut fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu; est enim locus specierum, ut philosophus supra dixerat, et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem præcedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum scientiæ ille habitus et illæ species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire, illæ species acquirantur in intellectu possibili. Et si tamen aliquis dicat, quod secundum nostrum invenire, intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta, si aliquid intelligibilium invenio, quod à nullo præcedentium est inventum, tamen in addiscendo hoc contingere non potest: non enim possum addiscere, nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire, intellectus erat in potentia. Sed et si quis addat homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis, sequeretur quod non fuerit primus homo intelligens, et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitæ in intellectu possibili, sed sunt species intelligi-

qu'Aristote a écrit que l'intellect actif rendoit intelligibles en acte, les choses intelligibles en puissance. Il a donc mal dit, quand il a prétendu que les images sont à l'intellect possible, ce que les couleurs sont à la vue, si l'intellect possible ne reçoit rien des images.

Quoiqu'il semble irrationnel que la substance séparée reçoive quelque chose de nos idées et qu'elle ne puisse se comprendre, qu'après notre réflexion, par les découvertes de notre esprit ou par notre intelligence, puisqu'Aristote ajoute après ces paroles : « Et alors il peut se comprendre lui-même par les forces de son esprit ou par les leçons d'autrui. Car la substance séparée est intelligente par elle-même, en sorte que l'intellect possible se comprendroit lui-même par sa propre essence, s'il étoit une substance séparée, et il n'auroit pas besoin pour cela des idées intelligibles qui lui surviendroient à l'aide de notre intelligence et de nos efforts.

Mais si on veut échapper à ces difficultés en disant, qu'Aristote dit tout cela de l'intellect possible, en tant que nous le continuons et en tant qu'il est en soi; nous répondons d'abord, que ce n'est point là le sens des paroles d'Aristote ; bien mieux, il parle de l'intellect possible en tant qu'il est ce qu'il est lui-même et distinct de l'intellect actif. Mais si on insiste encore sur les paroles d'Aristote, supposons avec nos adversaires, que l'intellect possible a toujours eu ces idées intelligibles que nous prolongeons en nous, par nos idées. Il faudra que les idées intelligibles qui sont dans l'intellect possible et celles qui sont en nous, soient entendues de l'une de ces trois manières : 1° que les idées intelligibles qui sont dans l'intellect possible, soient reçues par celles qui sont en nous, comme le signifient les paroles d'Aristote, ce qui,

---

biles intellectus possibilis æternæ. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia, intelligibilia actu. Frustra etiam posuit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil à phantasmatibus accipit.

Quamvis et hoc ipsum irrationabile videatur, quod substantia separata à phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut invenire sive intelligere, quia Aristoteles post verba præmissa subjungit: « Et ipse tunc seipsum potest intelligere, post addiscere aut invenire. » Substantia enim separata per seipsam est intelligibilis: unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata, nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire.

Si autem hæc inconvenientia velint evadere dicendo, quod omnia prædicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est. Primo quidem dicendum est, quod verba Aristotelis hoc non sapiunt, immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Si vero fiat vis de verbis Aristotelis, ponamus ut dicunt, quod intellectus possibilis ab æterno habuerit species intelligibiles, per quas continuentur nobis secundum phantasmata quæ sunt in nobis. Oportet enim ut species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, et phantasmata quæ sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant, quorum unus est, quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, sint acceptæ à phantasmatibus quæ sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis, quod non potest esse se-

d'après la proposition énoncée, ne peut avoir lieu, comme nous en avons donné la preuve; 2° que ces idées ne soient point reçues par les nôtres, mais qu'elles les illuminent comme, par exemple, des images qui seroient dans l'œil iroient s'irradier sur les couleurs qui seroient sur un mur; 3° ou que les idées intelligibles qui sont dans l'intellect possible, ne sont point reçues par nos idées, ou qu'elles n'y ajoutent rien.

Si on admet la seconde manière, savoir que les idées intelligibles jettent du jour sur nos idées et qu'elles les fassent comprendre, il s'ensuit d'abord que les idées intelligibles sont intelligibles en acte, non par l'intellect actif, mais par l'intellect possible, d'après ses idées. Secondement, que cette irradiation des idées ne pourra pas les rendre intelligibles en acte, car elles ne deviennent intelligibles en acte que par abstraction; or, ceci seroit plutôt une acceptation qu'une abstraction. Et de plus, comme toute acquisition est en raison du sujet qui reçoit, l'illumination des idées qui sont dans l'intellect possible, ne se fera pas sur les idées qui sont en nous à l'état intelligible, mais à l'état matériel et sensible, et de cette façon nous ne pourrons pas tout comprendre par une semblable irradiation. Or, si les idées de l'intellect possible n'éclairent point nos idées et n'en sont point reçues, elles seront tout-à-fait disparates et n'auront aucune relation avec les nôtres et n'ajouteront rien à leur intelligence, ce qui répugne ouvertement à la vérité. Ainsi, de toutes manières, il est impossible qu'il n'y ait qu'un intellect possible pour tous les hommes.

Il reste maintenant à répondre aux difficultés par lesquelles on prétend combattre la pluralité de l'intellect possible. La première est

---

cundum prædictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est, ut illæ species non sint acceptæ à phantasmatibus, sed sint irradiantes super phantasmata nostra, puta si species aliquæ essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est, ut neque species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, sint acceptæ à phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata.

Si autem ponatur secundum, scilicet quod species intelligibiles illustrent phantasmata, et secundum hoc intelligantur, primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere, quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu, nisi per abstractionem, hæc autem magis erit receptio, quam abstractio. Et iterum cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quæ sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quæ sunt in nobis intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter, et sic non poterimus intelligere universale per hujusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur à phantasmatibus neque irradiant super ea, erunt omnino disparatæ, et nihil proportionale habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum, quod manifeste veritati repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est, quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

Restat autem nunc solvere ea, quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere. Quorum primum est, quod omne quod multiplicatur secundum divi-

que tout ce qui se multiplie en raison de la division de la matière est une forme matérielle. D'où il suit que les substances séparées n'ont pas de pluralité dans l'unité d'espèce. Si donc il y avoit plusieurs intellects dans plusieurs hommes qui sont distincts en eux par la division de la matière, il faudroit nécessairement que l'intellect fût une forme matérielle, ce qui va contre les paroles d'Aristote et les preuves par lesquelles il démontre que l'intellect est séparé. Donc, s'il est séparé et qu'il ne soit pas une forme matérielle, il n'est point multiplié en raison de la multiplication des corps. Ils s'appuient surtout sur cette raison, que Dieu ne peut pas faire que plusieurs intellects de la même espèce soient dans plusieurs hommes. Car, disent-ils, il y auroit contradiction, parce qu'une matière qui pourroit se multiplier différeroit de la nature de la forme séparée. On va trop loin, si l'on veut conclure de là qu'aucune forme séparée est une en nombre, ni quelque chose d'individuel. On fait ici une erreur de mots, car il n'y a d'unité en nombre que celle qui se tire du nombre. Or, toute forme dégagée de la matière n'a pas d'unité de nombre, parce qu'elle n'a pas en elle la cause du nombre, parce que la cause du nombre se prend dans la matière.

Mais pour commencer par les derniers, ils semblent ignorer le mot propre de ce que nous avons dit en dernier lieu. Car Aristote dit dans le quatrième livre de sa Métaphysique que « l'unité d'être de toutes les substances n'est pas par accident, et qu'il n'y a point d'unité hors de l'être. Si donc la substance séparée est un être, elle est une quant à sa substance, surtout quand Aristote vient dire dans son huitième livre de la Métaphysique, que « ce qui n'a pas de matière n'a pas de raison pour avoir l'unité et l'être. » Or, il dit dans le cinquième livre de sa Métaphysique, que « l'unité peut exister de quatre manières :

---

sionem materiæ, est forma materialis unde substantiæ separatæ à materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiæ, sequeretur ex necessitate, quod intellectus esset forma materialis, quod est contra verba Aristotelis et probationem illius, qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Huic autem rationi in tantum innituntur, qui dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur, est aliud à natura formæ separatæ. Procedunt autem ulterius ex hoc concludere volentes, quod nulla forma separata est una numero, nec aliquid individuum. Quod dicunt ex ipso vocabulo apparere, quia non est unum numero, nisi quod est unum de numero. Forma autem liberata à materia non est unum de numero; quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est à materia.

Sed ut à posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in IV. *Metaphys.*, quod « cujusque substantiæ unum est esse non secundum accidens, et quod nihil est aliud unum præter ens. » Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una, præcipue cum Aristoteles dicat in VIII. *Metaphys.*, quod « ea quæ non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. » Unum autem in V. *Metaphys.*,

en nombre, en espèce, en genre et en proportion. » Et il ne faut pas dire qu'une substance séparée est une, seulement en espèce ou en genre, parce que cela n'est pas l'unité de l'être simplement. Il reste donc que toute substance séparée est une en nombre; et on ne dit point qu'une chose est une en nombre, parce qu'elle a l'unité du nombre, car le nombre n'est pas la cause de l'unité, mais, au contraire, parce qu'elle n'est point divisible en l'énumérant. Car l'unité est ce qui n'est point divisible; et, de plus, il n'est point vrai que la matière soit la cause de tout nombre. Car Aristote auroit vainement cherché le nombre des substances séparées. Il dit aussi dans le cinquième livre de sa Métaphysique, « qu'il est très-multiplié, non-seulement dans le nombre, mais encore dans le genre et dans l'espèce. » Il est faux encore que la substance séparée n'ait pas une existence personnelle et ne soit quelque chose d'individuel, autrement elle ne seroit capable d'aucune action, puisque les actes ne sont que le fait des êtres individuels, comme le dit le Philosophe, ce qui lui fait écrire contre Platon au septième livre de la Métaphysique, que « si les idées sont séparées, on ne pourra attribuer l'idée à plusieurs, et elle ne pourra être singularisée, ainsi que tous les autres individus qui sont uniques dans leur espèce, comme le soleil et la lune. Car la matière n'est pas le principe de l'individualisation dans les choses matérielles, à moins que plusieurs individus n'entrent en participation de la matière, puisqu'elle est le premier sujet qui n'a point son existence dans une autre, ce qui fait dire à Aristote, en parlant de l'idée, que « si elle étoit séparée, elle seroit une substance individuelle, qu'on ne pourroit attribuer à plusieurs. Les substances séparées sont donc individuelles et personnelles; ce n'est point la matière qui les fait ainsi, mais parce qu'elles ne sont pas nées dans un autre être, .

---

dicitur quadrupliciter, scilicet numero, specie, genere, et proportione. Nec est dicendum, quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie, vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quælibet substantia separata sit unum numero; nec dicitur aliquid unum numero : quia sit unum de numero, non enim numerus est causa unius, sed e converso, quia in numerando non dividitur. Unum enim est id quod non dividitur : nec iterum hoc verum est, quod omnis numerus causatur a materia. Frustra enim Aristoteles quæsivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in V. *Metaphys.*, quod « multum dividitur non solum numero, sed etiam specie et genere. » Nec etiam hoc verum est quod substantia separata non sit singularis, et individuum aliquod, alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit. Unde contra Platonem dicit in VII. *Metaphys.*, quod « si ideæ sint separatæ, non prædicabitur de multis idea, nec poterit diffiniri, sicut nec alia individua quæ sunt unica in sua specie, ut sol et luna. » Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus nisi in quantum materia non est participabilis à pluribus, cum sit primum subjectum non existens in alio, unde et de idea Aristoteles dicit, quod « idea esset separata, esset quædam substantia individua quam impossibile esset prædicari de multis. » Individuæ ergo sunt substantiæ separatæ et singulares, non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natæ in alio esse, et per consequens nec participari à multis. Ex quo se-

et, par conséquent, elles ne peuvent être attribuées à plusieurs.

Il suit de là que si une forme est faite pour être reçue par un autre sujet, de manière qu'elle soit l'acte de quelque matière, elle peut être individualisée et multipliée, en raison de la matière. Or, nous avons démontré déjà que l'intellect est une puissance de l'ame, laquelle est un acte du corps. Il y a donc plusieurs ames dans plusieurs corps, et dans plusieurs ames plusieurs puissances intellectuelles, que l'on appelle intellect; mais il ne s'ensuit pas pourtant que l'intellect soit une vertu matérielle, comme on l'a prouvé. Si on nous objecte qu'étant multipliés à raison des corps, il s'ensuit qu'une fois les corps détruits, il ne reste pas plusieurs ames, nous répondrons que ce que nous avons déjà dit donne la solution de ces difficultés. Car chaque chose est un être, comme elle est une, comme dit Aristote au quatrième livre de la Métaphysique. Ainsi donc, de même que l'être de l'ame est dans le corps, en tant qu'elle est la forme du corps, et qu'elle n'est point avant le corps, elle reste cependant dans son être après la mort du corps, de façon que chaque ame garde son unité, et, par conséquent, plusieurs ames font une pluralité.

On fait vainement de savantes argumentations pour prouver que Dieu ne peut pas faire qu'il y ait plusieurs intellects de la même espèce, dans la persuasion que ceci renferme une contradiction. Supposé, en effet, qu'il ne fût point dans la nature de l'intellect d'être multiplié, il ne s'ensuivroit pas néanmoins qu'il y eût contradiction, si l'intellect étoit multiplié. Car rien n'empêche qu'une chose qui n'a pas dans sa nature la raison d'une autre chose, ne puisse pas cependant l'avoir d'une autre cause : ainsi un corps lourd n'a pas la puissance de se tenir en l'air, mais il n'y a pas contradiction à ce qu'un corps lourd soit élevé dans l'air; seulement il y auroit contradiction à ce qu'il se fût élevé en l'air par sa propre nature. De même donc, s'il n'y avoit qu'un

---

quitur, quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicujus materiæ, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. Jam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animæ quæ est actus corporis. In multis animabus sunt multæ animæ, et in multis animabus sunt multæ virtutes intellectuales, quæ vocantur intellectus, nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est. Si quis autem objiciat, quod si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus non remanent multæ animæ, patet solutio per ea quæ dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens, sicut est unum, quod dicitur in IV. *Metaphys.* Sicut igitur esse animæ est quidem in corpore, in quantum est forma corporis, nec est ante corpus, tamen destructo corpore adhuc remanet in suo esse, ita unaquæque anima remanet in sua unitate, et per consequens multæ animæ in sua multitudine. Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem specie, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa, sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum : tamen grave

intellect pour tout le monde, parce qu'il n'auroit pas la raison de se multiplier, il le pourroit cependant par une cause surnaturelle, sans que ceci impliquât contradiction, ce que nous disons non-seulement pour le cas présent, mais pour qu'on n'applique point à d'autres cas ce mode d'argumentation. Car on pourroit aussi bien dire que Dieu ne peut pas faire que les morts ressuscitent et que les aveugles voient.

Nos adversaires emploient un autre raisonnement pour appuyer leur erreur. Ils demandent si l'intellect en vous et en moi est parfaitement un ou deux en nombre, et un en espèce. S'il est un seulement, alors il n'y a qu'un intellect; s'il y en a deux en nombre et un en espèce, il s'ensuit que les intellects contiendront l'objet conçu. Car tout ce qui est deux en nombre et un en espèce est un seul intellect, parce qu'il n'y a qu'une quiddité, par laquelle ils sont conçus; et on iroit ainsi jusqu'à l'infini, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'il y ait deux intellects en vous et en moi; il n'y a donc, par conséquent, qu'un seul intellect en nombre dans tous les hommes.

Or il faut demander à ces hommes qui croient raisonner si habilement, si c'est contre la raison de l'intellect, en tant qu'il est intellect, ou en tant qu'il est l'intellect de l'homme, qu'il y a deux intellects en nombre et un seul en espèce; or il est évident, d'après la raison qu'ils nous donnent, que c'est contre la raison de l'intellect en tant qu'intellect. Car il est de la raison de l'intellect, en tant qu'intellect, qu'il ne faut pas qu'on fasse abstraction de ce qui fait qu'il est intellect. Donc, d'après leur propre raisonnement, nous pouvons conclure naturellement qu'il y a un seul intellect, et qu'il n'y en a pas un seul pour tous les hommes. Et si, d'après leur raisonnement, il

---

esse sursum non includit contradictionem, sed grave esse sursum, secundum suam naturalem contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa: nec esset implicatio contradictionis, quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur: sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod cæci ad visum reparentur. Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quærunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus aut duo in numero, et unum in specie. Si enim unum intellectum, tunc unus erit intellectus, si duo in numero, et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam. Quæcunque enim sunt duo in numero, et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelliguntur, et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta numero in me et in te. Est ergo unum tantum et unus intellectus numero tantum in omnibus hominibus. Quærendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum esse duo intellecta in numero et unum in specie sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine, et manifestum est secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti, in quantum est intellectum. De ratione enim intellecti in quantum hujusmodi est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus, quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus. Et si est unum intellectum tantum

n'y a qu'un intellect, il s'ensuit qu'il n'y a qu'un intellect dans tout l'univers, et non-seulement dans tous les hommes. Par conséquent, notre intellect n'est pas une substance séparée, mais il est Dieu lui-même, et alors disparoît complètement la pluralité des substances séparées.

Mais si on vouloit répliquer et dire que l'intellect d'une substance séparée et l'intellect d'une autre n'est pas le même en espèce, parce que les intellects diffèrent en espèce, on commettroit encore une erreur. Parce que ce qui est compris est à l'égard de l'intellect et de l'action de l'intelligence comme l'objet est à l'acte et à la puissance : car l'objet ne reçoit pas l'idée de l'acte, ni de la puissance, mais au contraire. Il faut donc conclure simplement que l'intellect d'une chose, par exemple d'une pierre, est un, non-seulement dans tous les hommes, mais encore dans tous les intellects.

Reste à savoir ce que c'est que l'intellect. Car si l'on dit que l'intellect est une image immatérielle existant dans l'intellect possible, on ne s'aperçoit pas qu'on tombe dans l'idée de Platon, qui prétend qu'on ne peut avoir aucune connoissance des choses sensibles, tandis qu'on sait parfaitement ce qu'est une forme séparée. Car il ne fait rien à notre opinion, qu'on dise que la connoissance que l'on a d'une pierre est celle de la forme séparée d'une pierre qui est dans l'intellect : car il s'ensuit, dans tous les cas, qu'on a la connoissance non des choses qui sont présentes, mais encore des choses séparées. Comme Platon a prétendu que ces formes immatérielles existoient par elles-mêmes, il pouvoit soutenir également que les intellects tiroient la connoissance d'une vérité, d'une forme séparée. Mais ceux qui disent que ces formes immatérielles qu'ils prétendent être des intel-

---

secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus tantum intellectus in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus, et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum. Si quis autem vellet respondere, quod intellectum ab una substantia separata, et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet : quia id quod intelligitur, comparatur ad intelligere et ad intellectum, sicut objectum ad actum et potentiam : objectum autem non recipit speciem ab actu, neque à potentia, sed magis è converso. Est ergo simpliciter concedendum, quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intellectibus. Sed inquirendum restat, quid sit intellectum. Si enim dicant, quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu possibili, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit, quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat, quod scientia quen habetur de lapide, habet de una forma lapidis separata, aut de una forma lapidis, quæ est in intellectu : utrobique enim sequitur quod scientiæ non sunt de rebus quæ sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit hujusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus paticipantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem qui ponunt hujusmodi formas immateriales, quas dicunt esse intellecta, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum

lects, sont forcés d'avouer qu'il n'y a qu'un intellect non-seulement pour tous les hommes, mais simplement. Il faut donc dire avec Aristote que l'intellect, qui est un, est la nature elle-même ou la quiddité des choses. Car il y a une science naturelle et d'autres connoissances des objets créés, mais non des idées intellectuelles. Car si l'intellect étoit non la nature de la pierre qui est dans l'objet, mais l'idée qui est dans l'intellect, il s'ensuivroit que je ne comprendrois pas l'objet qui est une pierre, mais seulement l'idée qui est separée de la pierre. Il est vrai que la nature de la pierre, en tant qu'individualisée, est comprise en puissance, mais n'est conçue en acte que par l'intermédiaire des objets sensibles et des sens, les idées sont transmises à l'imagination, et les idées intelligibles, qui sont dans l'intellect possible, en sont tirées par la puissance de l'intellect actif. Ces idées ne sont point pour l'intellect possible, comme des intellects, mais comme des idées par lesquelles l'intellect conçoit. De même les images qui sont dans la vue, ne sont point les objets eux-mêmes, mais ce qui fait que l'œil voit, à moins que l'intellect se reflète sur lui-même, ce qui ne peut pas arriver pour les sens.

Si l'acte de l'intellect étoit une action qui se communiquât à une matière étrangère, comme, par exemple, le mouvement et le feu, il s'ensuivroit que l'intelligence seroit en raison du mode de la nature des individus, comme l'action du feu est en raison du combustible. Mais comme l'intelligence est un acte qui reste dans l'être intelligent, comme Aristote le dit au neuvième livre de sa Métaphysique, il s'ensuit que l'intelligence est en raison de l'être intelligent, c'est-à-dire selon la mesure de l'idée par laquelle l'intellect comprend. Or, comme elle est séparée des principes individualisateurs, elle ne représente pas l'objet individuellement et dans sa condition propre,

---

non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter. Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis, quod intellectum quod est unum, est ipsa natura, vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliæ scientiæ, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis, quæ est in rebus, sed species quæ est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quæ est lapis, sed solum intentionem quæ est abstracta a lapide. Sed verum est quod lapidis natura prout est in singularibus, est intellecta in potentia, sed fit intellecta in actu per hoc quod species à rebus sensibilibus mediantibus sensibus usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur quæ sunt in intellectu possibili. Hæ autem species non se habent, ad intellectum possibilem, ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit : sicut etiam species quæ sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt, nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest.

Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura realiter habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit IX. *Metaphys.*, sequitur, quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est secundum exigentiam speciei, qua intellectus intelligit. Hæc autem cum sit abstracta a principiis individuantibus, non repræsentat rem secundum conditiones in-

mais seulement la nature en général. Car rien n'empêche, si deux choses sont unies dans un objet, que l'une d'elles puisse arriver aux sens sans l'autre; ainsi la couleur du miel ou d'un fruit peut frapper les regards, sans que le goût soit affecté de leur saveur.

C'est donc une même chose qui est conçue par vous et par moi, mais elle l'est autrement par vous et autrement par moi, c'est-à-dire par une autre idée intelligente; autre est l'acte de mon intelligence, autre est celui de votre intelligence, autre est mon intellect, autre est le vôtre. C'est ce qui fait dire à Aristote qu'il y a une science particulière quant au sujet, comme on dit que la connoissance de la grammaire qu'a une personne est dans son esprit, mais non dans sa personne. En sorte que quand mon intellect sent qu'il comprend, il a l'idée d'un acte personnel et singulier, mais quand il voit simplement comprendre, il conçoit quelque chose en général, car l'individualisation ne répugne pas à l'intelligibilité, mais seulement la matérialité. Or comme il y a des individualités immatérielles, comme nous l'avons dit plus haut, des substances séparées, rien n'empêche de concevoir de telles individualités. On voit de là comment la même science peut être dans le disciple et le maître. Elle est la même quant à l'objet connu, mais non quant aux idées intelligibles, par lesquelles la science arrive à l'esprit de l'un et de l'autre. Sous ce rapport, la science est individualisée en vous et en moi, et il n'est pas nécessaire que la science qu'a le disciple lui soit donnée par le maître, comme l'eau reçoit la chaleur du feu, mais comme la santé qui est dans un remède, de la santé qui est dans l'idée du médecin. Car, de même qu'il y a dans le malade un principe naturel de santé, auquel le médecin donne des moyens pour perfec-

---

dividuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet si aliqua duo conjunguntur in re, quin unum eorum repræsentari possit etiam in sensu sine altero : unde color mellis, vel pomi, videtur à visu sine ejus sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur à me et à te, sed alio intelligitur à me, et alio à te, id est, alia specie intelligibili, et aliud est intelligere meum, et aliud tuum. Alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in *Prædicamentis*, dicit : « aliquam scientiam esse singularem, quantum ab subjectum, » ut quædam Grammatica in subjecto quidem est in anima, de subjecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum : quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale : non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas.

Unde cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet hujusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet, quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibles quibus uterque intelligit. Quantum enim ad hoc individuatur scientia in me et in illo; nec oportet quod scientia quæ est in discipulo causetur à scientia quæ est in magistro, sicut calor aquæ à calore ignis, sed sicut sanitas quæ est in materia, à sanitate quæ est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, qui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam : ita in discipulo est principium naturale scien-

tionner la santé, de même y a-t-il dans le disciple le principe naturel de la science, qui est l'intellect actif et les premiers principes innés. Le maître lui vient en aide en déduisant les conséquences des principes naturels; de même le médecin cherche à guérir par les moyens qu'emploie la nature, c'est-à-dire par le froid et le chaud, et le maître conduit à la science par les mêmes voies que suivroit celui qui la découvriroit lui-même, c'est-à-dire en procédant du connu à l'inconnu; et de même que ce n'est pas la puissance du médecin qui rend la santé au malade, mais les forces de la nature, ainsi le disciple acquiert la science par ses propres facultés, et non en raison de celles du maître.

L'objection qu'on fait ensuite, que s'il restoit plusieurs substances intellectuelles après la destruction des corps, elles seroient sans but, comme le dit Aristote au onzième livre de sa Métaphysique, si les substances séparées n'animoient point de corps, se résout facilement, si on fait attention aux paroles d'Aristote. Car il dit avant de donner cette raison, « il faut laisser à de plus savants de dire pourquoi il est raisonnable d'admettre tant de substances et de principes immuables. » D'où l'on peut voir qu'il n'admet point de nécessité, mais une certaine probabilité. Ensuite, comme ce qui n'atteint pas le but auquel il est destiné, est inutile, on ne peut pas dire, même sous la simple probabilité, que les substances séparées seroient inutiles, si elles n'animoient point de corps, à moins qu'on admette que la fin des substances séparées est l'animation des corps, ce qui est tout-à-fait impossible, puisque la fin vaut mieux que les moyens. Donc Aristote ne veut point dire qu'elles seroient inutiles, si elles n'animoient point de corps, mais que toute substance immortelle a un but excellent par

---

tiæ, scilicet intellectus agens, et prima principia per se nota. Doctor autem subministrat quædam adminicula deducendo consequens ex principiis per se notis, unde et medicus nititur sanare eo modo quo natura sanaret, scilicet calefaciendo et frigidando, et magister eodem modo inducit ad scientiam quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis ad ignota, et sicut sanitas infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundem facultatem naturæ, ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis.

Quod autem ulterius objiciunt, quod si remanerent plures substantiæ intellectuales destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosæ : sicut Aristoteles in XI. *Metaphys.*, argumentatur, quod si essent substantiæ separatæ non moventes corpus essent otiosæ; si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles antequam hanc rationem inducat, præmittit : « Quare et substantias et principia immobilia tot esse rationale est suscipere, necessarium enim dimittatur fortioribus dicere. » Ex quo patet, quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit : deinde cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiæ separatæ essent otiosæ, si non moverent corpora, nisi forte dicatur quod motus corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quæ sunt ad finem. Unde nec Aristoteles inducit, quod essent otiosæ si non moverent corpora, sed quod omnem substantiam impassibilem secundum se optimum finem sortitam esse oportet æstimare. Est enim

elle-même. Car la perfection d'une chose consiste à être non-seulement bonne en soi, mais encore à communiquer ses qualités aux autres. Or on ne sait pas comment les substances séparées communiquent la bonté aux êtres qui leur sont inférieurs, si ce n'est par le mouvement de certains corps; aussi c'est de là qu'Aristote déduit une espèce de probabilité qu'il n'y a d'autres substances séparées que celles que l'on connoît par les mouvements des corps célestes, bien que ceci ne soit pas nécessaire, comme il l'avoue lui-même.

Nous avouons que l'ame humaine séparée du corps n'a pas sa dernière perfection, puisqu'elle est une partie de la nature humaine. Car la partie n'est pas parfaite tant qu'elle est séparée du tout. Mais elle n'est pas inutile pour cela, parce que la fin de l'ame humaine n'est pas d'animer les corps, mais sa fin est l'intelligence, en laquelle consiste sa félicité, comme Aristote le prouve dans le dixième livre de sa Morale. Nos adversaires veulent appuyer leur erreur en disant que s'il y avoit plusieurs intellects pour plusieurs hommes, comme l'intellect est incorruptible, il s'ensuivroit qu'il y en auroit une infinité, puisque, d'après l'opinion d'Aristote, le monde est éternel, et qu'il y a toujours eu des hommes. Algazel répond ainsi dans sa Métaphysique : « Que dans ces deux cas, ce qui aura été sans l'autre, c'est-à-dire la quantité ou le nombre sans ordre, ne peut être sans l'infinité, comme le mouvement du ciel. » Il ajoute encore : « Nous convenons également que les ames humaines, qui sont susceptibles d'être séparées des corps, sont infinies en nombre, quoiqu'elles aient l'être simultanément, parce qu'il n'y a pas entre elles d'ordre naturel, en dehors duquel elles cessent d'être des ames, parce qu'il n'y en a aucune qui soit le principe des autres, puisqu'elles n'ont entre elles ni

---

perfectissimum uniuscujusque rei, ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiæ separatæ causarent bonitatem in inferioribus, nisi per motum aliquorum corporum, unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit ad ostendendum quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ nisi quæ per motus cœlestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit. Concedimus autem quod anima humana à corpore separata non habent ultimam perfectionem suæ naturæ, cum sit pars naturæ humanæ. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si à toto separetur.

Non autem propter hoc est frustra, quia non est animæ humanæ finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas ut Aristoteles probat in X. *Ethic.* Objiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quod si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod actu essent infiniti intellectus, secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum æternum, et homines semper fuisse. Ad hanc autem objectionem sic respondet Algazel in sua *Metaphys.* Dicit enim quod « in quocumque fuerit unum istorum sine alio, id est quantitas, vel multitudo sine ordine, infinitas non removebitur ab eo sicut à motu cœli. » Et postea subdit : « Similiter etiam animas humanas quæ sunt separabiles à corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, quare mota desinant esse animæ, eo quod nullæ earum sunt causæ aliis, sed simul sunt sine prius et posterius natura et situ. » Non enim intelligitur in eis prius et pos-

priorité, ni postériorité de nature et de position. » Car elles n'ont point d'antériorité et de postériorité les unes à l'égard des autres, quant au temps de leur création. Or dans leurs essences, en tant qu'essences, il n'y a aucun rang, puisqu'elles sont égales en être, mais elles ne le sont pas quant aux corps et aux lieux à la cause et l'effet.

Nous ignorons comment Aristote résoudroit ces objections, parce que nous n'avons pas cette partie de sa Métaphysique, qui traite des substances séparées. Car il dit dans son second livre de Physique, « qu'il appartient à la première philosophie d'examiner quelles sont les formes qui sont séparées et séparables quant à la matière. » Il est clair que cette question n'est nullement embarrassante pour les catholiques qui croient que le monde a eu un commencement. Il est évident qu'on dit une fausseté, quand on soutient que les philosophes Arabes et Péripatéticiens admettoient que l'intellect n'étoit pas multiplié à raison du nombre des créatures intelligentes, quoique les Latins ne l'aient pas cru. Algazel étoit Arabe et non Latin. Avicenne, qui étoit Arabe aussi, dit dans son livre de l'Ame : « Donc il n'y a pas une seule ame, mais plusieurs, et son essence est la même. » Pour ne pas passer sans parler des Grecs, nous allons rapporter ce que pense Thémistius dans son commentaire de l'Ame.

Pour résoudre la question qu'il se fait, si l'intellect actif est un ou multiple, il ajoute en réponse : « Faut-il croire qu'il n'y a qu'un intellect illuminateur, ou plusieurs qui sont éclairés, et ensuite plusieurs intellects sous illuminateurs. De même, bien qu'il n'y ait qu'un soleil, la lumière qui en sort et qu'il reflète en est comme séparée et divisée, et est ainsi répandue et distribuée dans divers rayons. C'est pourquoi Aristote ne compare pas l'intellect au soleil, mais à la lumière, tandis que Platon le compare au soleil. Donc les paroles de Thémistius

terius secundum tempus creationis suæ. In essentiis autem earum secundum quod sunt essentiæ, non est ordinatio ullo modo, sed sunt æquales in esse, e contrario spatiis et corporibus et causæ et causato.

Quomodo autem hæc Aristoteles solveret, à nobis sciri non potest, quia illam partem *Metaphysicæ* non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in II. *Physic.*, quod « de formis quæ sunt separatæ, in materia autem in quantum sunt separabiles, considerare, est opus philosophiæ primæ. » Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est, quod ex hoc nullam angustiam catholici patiuntur, qui ponunt mundum incœpisse. Patet autem falsum esse, quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs, Avicenna etiam qui Arabs fuit, in suo libro *De anima* sic dicit : « Prudentia et stultitia, et opinio et alia his similia non sunt nisi in essentia animæ, ergo anima non est una, sed sunt multæ numero, et ejus species una est, » et ut Græcos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii, in Commento *De anima*. Cum enim quæsisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subjungit solvens. An primum quidem intellectum illuminantem credi unum oportet, illuminatos vero et subinde illuminantes multos? Quemadmodum quanquam sol est unus, tamen lux quæ de sole prodit et mittitur, quasi abjungitur ab eo et divellitur, atque ita in multos obtutus distrahitur distribuiturque. Quamobrem Aristoteles intellectum non soli, sed lumini com-

prouvent que ni l'intellect actif dont parle Aristote, n'est un et illuminateur, ni que l'intellect possible n'est illuminé; mais il est vrai que le principe illuminateur est un, c'est-à-dire quelque substance séparée, ou Dieu, selon les catholiques, ou l'intelligence suprême, selon Avicenne. Thémistius prouve l'unité de ce principe séparé, par cela même que le maître et le disciple comprennent la même chose. Ce qui n'auroit pas lieu, s'il n'y avoit un seul principe illuminateur. Ce qu'il dit ensuite, que plusieurs ont douté de l'unité de l'intellect possible, est vrai. Il n'ajoute rien de plus sur ce sujet, parce que son intention n'étoit pas de parler des différentes opinions des philosophes, mais d'exposer celles d'Aristote, de Platon et de Théophraste. Et il finit en disant : « J'ai dit cela, pour montrer qu'il faut beaucoup d'étude et de recherches, pour se prononcer sur ce que dit le Philosophe. » Il est temps de faire voir ce que l'on peut recueillir de tout ce que nous avons rapporté de l'opinion d'Aristote, de Théophraste et surtout de Platon. Du reste, ce n'est point ici le lieu, et je laisse à d'autres de dire ce que l'on a pensé de l'ame. Mais je crois qu'il est facile de conclure, d'après les paroles que j'ai citées et l'analyse que j'ai faite de leurs ouvrages, sur cette matière, quelle fut l'opinion d'Aristote, de Théophraste et de Platon. Donc il est évident qu'Aristote, Théophraste et Platon lui-même n'eurent pas pour principe qu'il n'y avoit qu'un intellect possible pour tous les hommes. Il est également facile de voir qu'Averroës expose avec mauvaise foi l'opinion de Thémistius et de Théophraste, sur l'intellect possible et actif. C'est donc à juste titre que nous l'avons appelé le corrupteur de la philosophie péripatéticienne. Aussi il est étonnant que quelques-uns, en voyant seulement le Commentaire d'Averroës, osent soutenir

---

paravit : Plato autem soli. Ergo patet per verba Themistii, quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus, sed verum est, quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum catholicos, vel intelligentia ultima, secundum Avicennam. Unitatem autem hujus principii separati probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit. Quod non esset, nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est, quod postea dicit quosdam dubitasse de intellectu possibili utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio ejus tangere diversas opiniones Philosophorum, sed exponere sententias Aristotelis, Platonis et Theophrasti : unde in fine concludit. Quod dixi pronunciare quidem de eo, quod dicit Philosophus, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quæ collegimus, accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem ipsius Platonis hoc promptum est propalare. Cæterum quærere quid quisque de anima senserit, et loci et curæ alterius est. At quænam fuerit opinio Aristotelis, quæ Theophrasti, et quæ etiam Platonis, facile arbitror colligi posse ex verbis his, quæ supra de libris eorum prompsimus, prætexinusque. Ergo patet, quod Aristoteles et Theophrastus, et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam, quod Averroes perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente : unde merito supra diximus eum philosophiæ Peripateticæ perversorem ; unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averroys videntes, pronun-

qu'il a écrit que tous les philosophes Grecs ou Arabes, excepté les Latins, pensoient ainsi. Il est encore plus étonnant, ou plutôt ceci mérite toute notre indignation, qu'un homme, qui se dit chrétien, ose parler avec tant d'irrévérence de la foi chrétienne. Par exemple, lorsqu'on vient nous dire que les Latins n'admettent point ceci dans leurs principes, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un seul intellect, parce que leur religion s'y oppose.

Il y a deux maux en cela : d'abord, on doute si c'est contre la foi; secondement, parce qu'on insinue qu'on n'est point de cette religion, et parce qu'ensuite on ajoute peu après : Voilà la raison pour laquelle les catholiques semblent penser de la sorte, où on appelle seulement opinion un article de foi. Ce qui suit accuse encore une plus grande témérité, savoir, que Dieu ne peut pas faire qu'il y ait plusieurs intellects, parce que ceci implique contradiction. Mais ce qu'on ajoute plus bas est bien plus grave : la raison me fait croire nécessairement qu'il n'y a qu'un intellect, mais par la foi, je crois fermement le contraire. Donc on pense que la foi nous impose des croyances dont le contraire est une conclusion nécessaire. Or, comme il n'y a pas de conclusion nécessaire, à moins d'une vérité nécessaire, dont le contraire est faux et impossible, il s'ensuit, d'après ce dire, que la foi a pour objet le faux et l'impossible, ce que Dieu même ne peut pas faire et ce qui blesse des oreilles catholiques. Ce qui est encore audacieusement téméraire, c'est de mettre en doute non des questions de philosophie, mais des articles de foi, par exemple, si l'ame souffre du feu de l'enfer, et soutenir que l'opinion des docteurs, à cet égard, doit être réprouvée. On pourroit donc ainsi soumettre au jugement de la raison, les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, et autres semblables, dont on ne sauroit parler qu'en bégayant!

---

ciare præsumunt, quod ipse dicit hoc sensisse omnes Philosophos Græcos et Arabes, præter Latinos. Est etiam majori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui præsumpserit. Sicut cum dicit, quod Latini pro principiis eorum hoc non recipiunt, scilicet quod si unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium.

Ubi duo sunt mala. Primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem. Secundo, quia alienum se innuit ab hac lege, et quod post modum dicit; hæc est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem. Ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris præsumptionis est, quod postmodum asserere audet Deum facere non posse, quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est, quod postmodum dicit. Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. Ergo sentit, quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit, nisi verum necessarium cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili. Quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt : non caret etiam magna temeritate, quod de his quæ ad Philosophiam non pertinent, sed sunt puræ fidei, disputare præsumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de incarnatione et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur.

Voilà ce que nous avons écrit pour réfuter l'erreur que nous avons exposée, non par les enseignements de la foi, mais par les paroles et les raisonnements des philosophes. Que si quelqu'un, fier de son faux savoir, veut combattre ce que nous avons dit, qu'il ne nous attaque pas dans l'ombre, ni en présence d'enfants qui ne sont pas capables de décider des questions difficiles, mais qu'il lance, s'il en a le courage, un écrit dans le public, et il trouvera non-seulement moi, qui suis le dernier de tous, mais beaucoup d'autres écrivains, nobles tenants de la vérité, qui sauront réfuter ses erreurs et éclairer son ignorance.

Fin du divin seizième Opuscule du bienheureux Thomas d'Aquin, sur l'unité de l'intellect, contre les disciples d'Averroës, qui prétendent qu'il n'y a qu'un seul intellect pour tous les hommes.

BANDEL, Curé, Chanoine honoraire de Limoges.

Hæc igitur sunt quæ in destructionem prædicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis indicare, sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur.

Explicit divinum Opusculum sextumdecimum beati Thomæ Aquinatis de unitate intellectus, contra Averroystas dicentes unum esse intellectum omnium hominum.

OPUSCULE XVII.

TRAITÉ DU MÊME DOCTEUR CONTRE L'ERREUR PESTIFÉRÉE DE CEUX QUI EMPÊCHENT LES HOMMES D'ENTRER EN RELIGION, DANS LEQUEL L'AUTEUR EXPOSE SA MANIÈRE DE VOIR.

CHAPITRE PREMIER.

Le but de la religion chrétienne paroît être, surtout, d'éloigner les hommes des objets terrestres, pour les attacher davantage aux objets spirituels. De là, Jésus-Christ, auteur et consommateur de la foi, venant en ce monde, a appris aux fidèles et par ses paroles et par sa conduite à mépriser les choses du siècle. Il l'a d'abord fait par sa conduite, parce que, comme le dit saint Augustin dans son livre pour catéchiser les ignorants : « Le Seigneur Jésus fait homme a méprisé les biens de la terre, pour montrer qu'on devoit les mépriser, et il en a supporté tous les maux, afin qu'on n'y cherchât pas le bonheur, ni qu'on craignît d'y trouver l'infortune. » Né en effet d'une mère qui conçut sans avoir été souillée par l'homme et qui demeura toujours pure, elle étoit cependant mariée à un artisan, il fit disparoître toute marque de noblesse charnelle. Né dans la ville de Bethléem, qui parmi toutes les villes de la Judée étoit la plus petite, sa volonté fut que personne ne se glorifiât de la grandeur d'une cité terrestre. Il s'est fait pauvre lui, le créateur de toutes choses, lui à qui tout appartient, de peur que quiconque croiroit n'osât s'élever à l'occasion des richesses

OPUSCULUM XVII.

EJUSDEM DOCTORIS OPUS CONTRA PESTIFERAM DOCTRINAM RETRAHENTIUM HOMINES A RELIGIONIS INGRESSU, IN QUO AUTHORIS INTENTIO MANIFESTATUR.

CAPUT I.

Christianæ religionis propositum in hoc præcipue videtur consistere, ut à terrenis homines abstrahat, et spiritualibus faciat esse intentos. Hinc est, quod auctor fidei et consummator Jesus in hunc mundum veniens secularium rerum contemptum et facto et verbo suis fidelibus demonstravit. Facto siquidem, quia sicut dicit Augustinus in libro *De catechizandis rudibus*. Omnia bona terræ contempsit homo factus Dominus Jesus, ut contemnenda monstraret, et omnia terrena mala sustinuit quæ sustinenda præcipiebat, ut neque in illis quæreretur felicitas : neque in istis infelicitas timeretur. Natus enim de matre, quæ quamvis a viro intacta concepit semperque intacta permanserit, tamen fabro desponsata erat, omnem typum carnalis nobilitatis extinxit. Natus in civitate Bethleem, quæ inter omnes Judææ civitates erat exigua, noluit quemquam de terrenæ civitatis sublimitate gloriari. Pauper factus est, cujus sunt omnia, et per quem facta sunt omnia, ne quisquam cum in eum crederet.

terrestres. Il ne permit pas que les hommes le fissent roi, parce qu'il leur apprenoit la voie de l'humilité. Il eut faim, lui, qui rassasie toutes les créatures; il eut soif, lui par qui toute boisson a été créée; il fut fatigué par le chemin, lui qui s'est fait la voie qui nous conduit au ciel; il a été crucifié, lui, qui a mis fin à nos tourments; il est mort, lui, qui a ressuscité les morts. Ses paroles nous donnent le même enseignement, car dès le début de sa prédication, c'est le royaume des cieux qu'il promet à ceux qui font pénitence, et il ne promet jamais, comme dans l'ancien Testament, quelques royaumes terrestres. Il apprit à ses disciples que la première béatitude consiste dans la pauvreté d'esprit. C'est aussi en elle qu'est, dit-il, être le chemin de la perfection, répondant à un jeune homme qui l'interrogeoit : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi. » C'est cette voie qu'ont suivie ses disciples, vivant comme si temporellement ils ne possédoient rien, mais comme ayant tout par la vertu spirituelle. Ayant la nourriture et le vêtement ils étoient contents. Mais ce désir pieux et salutaire, le démon, cet ennemi du salut des hommes, ne cesse depuis les temps les plus reculés, de l'entraver par les hommes charnels, ennemis de la croix de Jésus-Christ et sages de la terre. Saint Augustin dit en effet dans son livre de la conduite des chrétiens : « L'homme et la femme, et tout âge et toute dignité du siècle, ont été changés à l'aspect de la vie éternelle. Les uns négligent les biens temporels, se précipitent vers les spirituels, les autres cèdent à leurs vertus, ceux qui se conduisent de la sorte louent ce qu'ils n'osent imiter. Mais il en est encore un petit nombre qui murmurent et sont tourmentés d'une folle envie, ou ce sont ceux qui cherchent dans l'Eglise leur propre bien qui est de paroître catholiques, ou ce sont les hérétiques qui cherchent leur gloire dans le nom même de Jésus-Christ. Il s'en éleva autre fois du nombre de ceux-ci

---

de terrenis divitiis auderet extolli. Noluit rex ab hominibus fieri, quia humilitatis ostendebat viam. Esurivit qui omnes pascit, sitivit, per quem omnis potus creatur, ab itinere fatigatus est, qui seipsum nobis viam fecit in cœlum, crucifixus est, qui cruciatus nostros finivit, mortuus est, qui mortuos suscitavit : hoc idem in verbis ostendit, nam in suæ prædicationis exordio, non aliqua regna terrena, sicut in veteri testamento, sed regnum cœlorum pœnitentibus repromisit, discipulis primam beatitudinem in spiritus paupertate constituit, in qua etiam perfectionis iter esse monstravit, dicens quærenti juveni : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni sequere me. » Hanc viam ejus discipuli sunt seculi, tanquam temporaliter nihil habentes, sed spirituali virtute omnia possidentes. Habentes enim alimenta et quibus tegebantur, his erant contenti. Hoc autem tam pium tamque salubre studium diabolus humanæ salutis æmulus, per homines carnoles inimicos crucis Christi terrena sapientes, ab antiquis temporibus impedire non cessat. Dicit enim Augustinus in libro *De agone Christiano* : « Masculi et fœminæ et omnis ætas et omnis sæculi dignitas, ad speciem vitæ æternæ commutata est. Alii neglectis temporalibus bonis, convolant ad divina, alii cedunt eorum virtutibus, qui hæc faciunt, et laudant, quod imitari non audent. Pauci autem adhuc murmurant et inani livore torquentur, aut qui sua quærunt in ecclesia quam Catholici videantur,

en divers lieux; tous étoient en proie au même délire; c'étoit Jovinien à Rome, Vigilance dans les Gaules qui jusque-là n'avoient point été soumises au monstre de l'erreur. Le premier avoit la présomption d'égaler à la virginité l'état de mariage; le second, à la pauvreté l'état des richesses; perfidie manifeste, qui anéantissoit les conseils évangéliques dans toute leur étendue. Si en effet on met sur la même ligne les richesses et la pauvreté, la virginité et le mariage, c'est inutilement que le Seigneur a donné le conseil de garder la pauvreté et son Apôtre la virginité. C'est dans ce but que l'illustre docteur saint Jérôme a réfuté l'une et l'autre erreur d'une manière efficace. Mais comme on le lit dans l'Apocalypse, une des têtes de la bête qui avoit été comme coupée, est guérie de la blessure mortelle qu'elle avoit reçue. De nouveaux Vigilances s'élèvent dans les Gaules, qui par la ruse éloignent, et cela de diverses manières, les hommes de l'observance des conseils. Ils soutiennent d'abord que personne ne doit s'imposer l'observation des conseils par l'entrée en religion, que, préalablement il ne soit exercé à garder les commandements. Leur assertion ferme la voie de la perfection et aux enfants et aux pécheurs et aux nouveaux convertis. Ils ajoutent de plus, que personne ne doit entrer dans la voie de l'observation des conseils, sans avoir d'abord pris l'avis d'un grand nombre de personnes; il n'est pas un homme sensé qui ne voie quels obstacles on prépare aux hommes qui veulent prendre la voie de la perfection, vu que les conseils des hommes charnels, dont le nombre est de beaucoup plus grand, éloignent bien plutôt des choses spirituelles les hommes, qu'ils ne l'y portent. Ils s'efforcent de plus d'entraver l'obligation où est l'homme d'entrer en religion, obligation qui fortifie son esprit pour entrer dans la voie de la perfection. Enfin, ils ne

---

aut ex ipso Christi nomine gloriam quærentes hæretici. » Ex horum siquidem numero insurrexerunt ab olim diversis quidem locis, sed pari vesania Jovinianus Romæ, Vigilantius in Gallia, quæ antea errorum monstris caruerant, quorum primus virginitati matrimonium, secundus paupertati, divitum statum præsumpserunt æquare, manifesta perfidia, evangelica et apostolica consilia, quantum in ipsis est, reddentes inania. Si enim divitiæ paupertati, virginitati matrimonium comparantur ex æquo, frustra vel Dominus de paupertate servanda, vel ejus Apostolus de virginitate custodienda, dedit consilium. Unde insignis doctor Hieronymus utrumque eorum efficaciter confutavit.

Sed sicut in *Apocalypsi* legitur, unum de capitibus bestiæ, quod quasi occisum fuerat à plaga suæ mortis curatur. Insurgunt enim iterato in Gallia novi Vigilantii, à consiliorum observantia multipliciter et astute homines retrahentes. Primo namque proponunt, nullos consiliorum observantiam per religionis introitum debere assumere, nisi prius in mandatorum observantia exercitatos, per quorum dictum et pueris et peccatoribus, et noviter conversis ad fidem arripiendæ perfectionis via præcluditur. Addunt insuper, quod consiliorum viam nullus debeat assumere, nisi prius multorum consilio requisito, per quod quantum impedimentum assumendæ perfectioni paretur hominibus, nullus sanæ mentis ignorat, dum carnalium hominum consilia, quorum major est numerus, facilius à spiritualibus homines retrahunt, quam inducant. Conantur insuper impedire obligationem hominum ad religionis ingressum, quam firmatur animus ad perfectionis viam assumendam. Demum paupertatis affectioni derogare multipliciter non

rougissent pas de déroger d'une foule de manières à l'affection de la pauvreté. Pharaon fut l'image de leurs cruels efforts, lui qui, comme il est écrit au livre de l'Exode, ch. V, réprimandoit Moïse et Araon qui vouloient tirer le peuple de Dieu de l'Egypte : « Pourquoi, dit-il, Moïse et Araon, attirez-vous le peuple loin de son travail. » Origène dit dans son cummentaire sur ce point : « Aujourd'hui, si Moïse et Araon, c'est-à-dire, la parole du Prophète et du Prêtre sollicitent l'ame au service de Dieu, à quitter le siècle, à renoncer à tout ce qu'elle possède, à s'appliquer à l'observation de la loi et de la parole de Dieu; vous entendez aussitôt les amis de Pharaon s'écrier d'une voix unanime : Voyez comme ils séduisent les hommes, comme ils pervertissent les adolescents. Et il ajoute ensuite : « Les paroles que Pharaon faisoit alors entendre, sont celles que redisent maintenant ses amis. » Ce sont donc là les conseils par lesquels ils s'efforcent d'entraver le progrès de ceux qui tendent à la perfection. Mais suivant le sentiment de Salomon, il n'est pas de conseil contre Dieu duquel, aidés du secours des armes spirituelles qui sont sa puissance, nous ne puissions triompher : efforçons-nous de décréditer ces conseils dont nous avons parlé, ainsi que la superbe de la présomption qui s'élève contre la science de Dieu.

Nous traiterons donc dans l'ordre suivant, de chacun des points dont nous venons de parler. Nous dirons d'abord les choses sur lesquelles ils s'efforcent de fonder leur sentiment, ensuite nous tacherons de montrer ce qu'il y a dans chacune d'elles qui répugne à la vérité et de quelle manière, vu que celle-ci est conforme à la piété; nous montrerons ensuite que les raisons dont ils se servent pour prouver leur assertion sont vaines et frivoles.

---

verentur. Horum autem conatum nefarium præfiguravit Pharao, qui, ut legitur *Exod.*, V, objurgans Moysen et Aaron volentes populum Dei Ægypto educere : « Quare, inquit, Moyses et Aaron, sollicitatis populum ab operibus suis? » Ubi dicit Glossa Origenis : « Hodie quoque si Moyses et Aaron, id est, propheticus et sacerdotalis sermo animam sollicitet ad servitium Dei, exire de sæculo, renuntiare omnibus quæ possidet, attendere legi et verbo Dei, continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes : « Videte quomodo seducuntur homines et pervertuntur adolescentes. » Et postea subdit : « Hæc erant tunc verba Pharaonis, hæc nunc amici ejus loquuntur. Hæc igitur sunt eorum consilia quibus impedire conantur, tendentium ad perfectionem profectum. » Sed secundum Salomonis sententiam, non est consilium contra Dominum, de cujus confisi auxilio spiritualibus armis quæ sunt potentia Deo, prædicta consilia nitemur destruere et præsumptionis altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.

De singulis igitur præmissorum hoc ordine prosequemur, ut primo ponamus ea quibus suam intentionem fundare nituntur, post hæc ostendere conabimur secundum quid et quomodo singulum prædictorum repugnat veritati, quæ secundum pietatem est, deinde ostendemus ea quibus utuntur ad suæ opinionis assertionem, inania et frivola esse.

CHAPITRE II.

Raisons au moyen desquelles ils s'efforcent d'établir qu'il est des personnes qui ne doivent être admises en religion qu'après avoir été exercées sur les commandements.

Mais ils s'efforcent d'une foule de manières, de montrer que les hommes ne doivent embrasser les conseils que quand ils se sont exercés à garder les préceptes. Notre Sauveur en effet, quand il a donné le conseil d'embrasser la pauvreté, a d'abord proposé à un jeune homme, que s'il vouloit entrer dans la vie, il eût à garder les commandements; et comme ce jeune homme lui avouoit qu'il les avoit observés, il lui donna le conseil de garder la pauvreté. Il suit donc de là que, l'observation des préceptes doit précéder la voie des conseils. Ils tirent la même conséquence de ce que dit saint Matthieu dans son dernier chapitre : « Leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé. » Bède dit dans son commentaire, « l'ordre convenable est : Premièrement, d'instruire celui qui écoute, ensuite de le pénétrer des mystères de la foi, et alors de lui apprendre à garder les commandements. » De là, ils veulent tirer cette conséquence; c'est qu'il faut garder les commandements avant d'embrasser les conseils. On lit encore dans le Psaume CXVIII : « J'ai compris par vos commandements. » Le commentaire dit sur ce point : « Je ne dis pas que j'ai compris les commandements eux-mêmes, mais j'ai compris par eux; parce que celui-ci en les observant est parvenu au sommet de la sagesse. De ceci ils veulent tirer la même conséquence que plus haut. Ils déduisent la même chose de ce qui est dit ailleurs, Psaume CXXX : « Que mon ame soit réduite au même état que l'enfant lorsque la mère l'a sevré. » Le commentaire dit : « Comme il y a cinq temps dans la génération et l'alimentation de la chair, il en est de même de la partie spirituelle.

CAPUT II.

Rationes quibus astruere quidam nituntur, non deberi aliquos ad religionem admitti antequam fuerint in præceptis exercitati.

Nituntur autem ostendere multipliciter, quod consiliorum viam non debent arripere nisi prius fuerint in observantia mandatorum exercitati. Salvator enim noster ubi consilium de paupertate sectanda dedit, primo adolescenti proposuit, ut si vellet vitam ingredi, servaret mandata, et tunc profitenti se à juventute mandata servasse, consilium servandæ paupertatis dedit. Videtur igitur quod observantia mandatorum viam consiliorum præcedere debeat. Item inducunt quod *Matth.*, ult., super illud : « Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis, » dicit Glossa Bedæ : « Congruus ordo. Primo enim docendus est auditor, deinde fidei sacramentis imbuendus, tunc ad servanda mandata instruendus. » Ex quo volunt accipere, quod observantia mandatorum præcedere debeat consiliorum assumptionem. Adhuc in *Psalm.* CXVIII legitur : « A mandatis tuis intellexi. » Ubi dicit Glossa : « Non mandata ipsa dico me intellexisse, sed à mandatis, quia ea faciendo venit iste ad altitudinem sapientiæ. » Ex quo etiam idem quod prius volunt concludere. Item inducunt quod alibi in *Psalm.* CXXX, super illud : « Sicut ablactatus est super matre sua, » dicit Glossa : « Sicut quinque tempora notantur in carnali procreatione et alitione, ita et in spirituali.

« Nous sommes d'abord conçus dans le sein de notre mère, nous y sommes ensuite nourris jusqu'à ce que nous naissions à la lumière; puis notre mère nous porte dans ses bras et nous nourrit de son lait jusqu'à ce que nous ayant sevrés nous prenions place à la table paternelle; » il ajoute après: «La sainte Eglise observe en effet cinq temps. » L'Eglise conçoit en quelque sorte l'enfance dans la quatrième série de la quatrième semaine. Alors en effet ils sont en quelque manière imbus du christianisme par l'exorcisme et la catéchisation; ils sont ensuite comme nourris dans le sein de l'Eglise jusqu'au samedi saint, où par le baptême ils sont comme engendrés à la lumière; puis ils sont comme portés dans les bras de l'Eglise et nourris de son lait jusqu'à la Pentecôte; dans ce temps il n'y a plus rien de difficile, il n'est besoin ni de se lever la nuit, ni de jeûner. Après cela confirmés par le divin Paraclet, ils commençent à jeûner et à observer les autres points difficiles de la loi.

Mais un grand nombre de personnes, tels que les hérétiques et les schismatiques pervertissent cet ordre, et se sèvrent avant le temps, ce qui occasionne leur mort. Comme donc il est plus difficile de garder les conseils que les commandements, il paroît être pervers l'ordre par lequel l'homme qui ne s'est pas encore exercé à observer les commandements, veut suivre les conseils. Ils tentent encore de prouver leur assertion par l'ordre des miracles par lesquels le Sauveur a nourri les foules. On lit premièrement en effet dans saint Matthieu, ch. XIV : « Il a rassasié cinq mille hommes avec cinq pains et deux poissons; » ensuite comme on le voit dans saint Matthieu, ch. XV : « Il en a dans une autre circonstance rassasié quatre mille, au moyen de sept pains et de sept poissons. » Les cinq mille signifient ceux qui sous l'habit séculier savent user avec justice des biens extérieurs. Les

---

» Prius enim concipimur in utero; deinde ibidem alimur, donec in lucem edamur; deinde manibus matris gestamur et lacte nutrimur quousque ablactati ad mensam patris accedamus. » Et postea subdit : « Hæc quinque tempora sancta servat Ecclesia. » In quarta enim feria quartæ hebdomadæ, quasi Ecclesiæ infantia concipitur. Tunc enim per exorcismum et catechismum rudimentis christianis imbuuntur. Deinde quasi in utero Ecclesiæ aluntur usque ad sabbatum sanctum, in quo per baptismum ad lucem generantur. Deinde quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia inducuntur, non media nocte surgitur, non jejunatur. Postea Spiritu Pracleto confirmati, quasi ablactati incipiunt jejunare, et alia difficilia servare.

Multi vero hunc ordinem pervertunt, ut hæretici et schismatici, se ante tempus à lacte separantes : unde exstinguuntur. Cum ergo observatio consiliorum sit difficilior quam observatio mandatorum, videtur perversus esse ordo, et ad hæresim vel schisma pertinere, quod aliquis accedat ad observandum consilia prius in præceptis observandis non exercitatus. Hoc etiam idem probare nituntur per ordinem miraculorum, quibus Salvator turbas pavit. Primo enim, ut legitur *Matth.*, XIV, « satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus. » Postea vero « satiavit quatuor millia hominum de septem panibus et septem pisciculis, » ut habetur *Matth.*, XV. Significantur autem per quinque millia hi qui in sæculari habitu exterioribus uti recte noverunt. Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia et septem panibus, id est, evangelica per-

quatre mille et les sept pains sont la figure de ceux qui renoncent complètement au monde, c'est-à-dire qui grands par la perfection évangélique sont réconfortés par la grace spirituelle. De là, ils veulent tirer cette conséquence, c'est qu'il en est quelques-uns qui doivent d'abord se nourrir de l'observation des préceptes, et arriver ensuite à la perfection des conseils. Ils tirent la même conséquence de ce que dit saint Jérôme dans son commentaire sur le premier chap. de saint Matthieu. « Il est, dit-il, quatre qualités desquelles sont formés les enseignements évangéliques, ce sont les préceptes, les commandements, les témoignages et les exemples. Les préceptes sont la source de la justice, les commandements celle de la charité, les témoignages celle de la foi, les exemples celle de la perfection. » Leur intention est donc de conclure, qu'il faut commencer par la justice des préceptes pour arriver à la perfection des exemples qui leur paroît consister dans les conseils. Ils concluent la même chose de ce que dit saint Grégoire dans son sixième livre de morale, « que, Jacob n'obtint Rachel qu'après s'être uni à Lia ; parce que tout homme parfait s'incorpore d'abord à la fécondité de la vie active, avant de s'unir au repos de la vie contemplative. » Les préceptes, eux, nous portent à la vie active, parce que le commentaire du dix-neuvième chap. de saint Matthieu, où sont énumérés les préceptes, dit : « Voici la vie active. » Le commentaire fait aussitôt observer qu'il est dit après, « si vous voulez être parfait etc., voilà la vie contemplative. » Il est prouvé de là, que quelqu'un ne doit passer à l'état de religion qu'après s'être exercé à garder les commandements. Ils s'emparent aussi de ce que dit saint Grégoire sur Ezéchiel : « Personne ne devient parfait de suite, mais dans une conversion sincère, il commence par les plus petites choses pour arriver aux plus grandes. » Les préceptes du décalogue paroissent être ces petites choses et les

---

fecti sunt sublimes et spirituali gratia reficiuntur. Ex quo volunt accipere, quod prius debent aliqui nutriri in observantia mandatorum, et postmodum perduci ad perfectionem consiliorum.

Item inducunt quod Hieronymus dicit super *Matth.*, in principio : « Quatuor, inquit, sunt qualitates, de quibus sancta evangelica contexuntur præcepta, mandata, testimonia, exempla, in præceptis justitia, in mandatis charitas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio. » Volunt igitur concludere, quod a justitia præceptorum sit procedendum ad perfectionem exemplorum, quæ in consiliis videtur consistere. Inducunt etiam quod Gregorius dicit in VI. *Moral.* : « Post Liæ amplexus, ad Rachelem Jacob pervenit, quia perfectus quisque ad fœcunditatem activæ vitæ ante jungitur, et post ad requiem contemplativæ copulatur. » Status autem religionis qui consiliorum observantiam profitetur, pertinet ad vitam contemplativam. Præcepta autem dirigunt nos ad vitam activam, quia *Matth.*, XIX, ubi enumerantur præcepta legis, dicit Glossa : « Ecce vita activa. » Ubi autem postea subjicitur : « Si vis perfectus esse, etc., » dicit Glossa : « Ecce vita contemplativa. » Non videtur ergo esse transeundum ad religionis statum, nisi prius aliquis fuerit in vita activa exercitatus per observantiam præceptorum. Assumunt etiam quod Gregorius dicit super *Ezech.* : « Nemo repente fit summus, sed in bona conversione à minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. » Minima autem videntur esse præcepta Decalogi, magna autem videntur esse consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De sermone Domini in*

conseils les grandes, eux qui appartiennent à la perfection de la vie. Saint Augustin dit en effet dans son commentaire du discours du Seigneur, sur la montagne :

« Les préceptes qui se trouvent dans la loi sont réputés les moins importants; pour ceux que Jésus-Christ a enseignés, ils sont tenus pour très-grands. Personne donc ne doit se livrer à l'observation des conseils, sans s'être exercé à celle des préceptes. » Saint Grégoire dit, et il est écrit dans les Décrets, Distinction, XLVIII, *Sicut :* « Nous savons que l'on ne place pas sur des murs nouvellement construits le pied de la charpente qu'ils n'aient perdu leur humidité première, de peur que, chargés avant qu'ils ne soient consolidés, ils n'entraînent la chute de la construction tout entière. » On y lit encore d'après saint Grégoire : « Celui-là cherche à tomber qui veut monter dans un lieu élevé, à travers les précipices, laissant de côté les degrés qui y conduisent. » Ils concluent de là, qu'il est dangereux pour quelqu'un d'avoir la présomption d'atteindre la perfection des conseils, si d'abord il ne s'est exercé à des choses moins difficiles, savoir l'observation des préceptes. Ils ajoutent encore que dans l'ordre de la nature, les préceptes précèdent les conseils comme plus communs et comme ne changeant pas la conséquence d'être. On peut en effet observer les préceptes sans les conseils, mais il est impossible de garder les derniers sans les préceptes. Ce qui fait, disent-ils, qu'il est contre l'ordre de tendre aux conseils avant de s'être livré à l'observation des préceptes. Ils disent de plus que, si les conseils précèdent les préceptes, il n'est pas possible à ceux qui ne les gardent pas de se sauver, parce que, d'après cela, ils ne pourroient même pas observer les préceptes. Telles sont donc les principales raisons au moyen desquelles ils cherchent à établir qu'il n'y a que ceux qui se sont exercés à garder les préceptes qui doivent tenter, par l'entrée en religion, d'atteindre l'état de perfection.

---

monte : « Illa quæ præcepta sunt in lege, dicuntur minima; quæ autem Christus dicturus est, sunt maxima. Nullus ergo debet ad observantiam majorum, id est consiliorum accedere, nisi prius in minoribus, hoc est præceptis exercitatus. » Item Gregorius dicit et habetur in *Decretis*, dist. 48, cap. *Sicut* : « Scimus quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi à novitatis suæ humore siccentur, ne si ante pondera quam solidentur, accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant. » Ibidem etiam habetur ex dictis Gregorii : « Casum appetit, qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum. » Unde concludunt periculosum esse, quod aliquis summam perfectionem consiliorum attingere præsumat, nisi prius in minoribus, hoc est in mandatis fuerit exercitatus. Adjiciunt etiam quod naturæ ordine mandata præcedunt consilia, utpote magis communia, à quibus non convertitur consequentia essendi. Possunt enim præcepta consiliis observari, consilia vero sine præceptis nequaquam. Unde inordinatum esse concludunt ad consilia tendere, non præmisso exercitio mandatorum. Addunt etiam quod si consilia præcepta præcederent, salus esse non posset his qui consilia non observant, quia secundum hoc nec præcepta observare valerent. Hæc igitur sunt quibus maxime utuntur ad ostendendum, quod statum perfectionis per religionis ingressum assumere non debent nisi qui sunt in observantia mandatorum exercitati.

CHAPITRE III.

L'assertion de laquelle nous venons de parler ne concerne pas les enfants.

Et parce que la question présente est une question morale, il faut surtout sur ce point observer si ce que l'on dit s'accorde avec les œuvres : montrons donc d'abord que, ce que nos adversaires s'efforcent d'établir ne concorde nullement avec les œuvres justes. Il y a trois sortes d'hommes qui ne peuvent pas avoir l'exercice des préceptes. Ce sont d'abord les enfants; ils n'ont pu l'avoir à défaut de temps. Ce sont en second lieu, ceux qui se sont récemment convertis ; ils ne purent avant s'exercer en aucune manière à observer les préceptes; parce que comme dit l'Apôtre, épître aux Romains, ch. XIV : « Tout ce qui n'est pas de la foi est péché. » Il dit encore, épître aux Hébreux, ch. XI : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. » Troisièmement, ce sont les pécheurs qui ont passé leur vie dans le péché. Il est évident que ce qu'ils soutiennent est faux pour chacune des sortes d'hommes dont nous venons de parler. Si nécessairement en effet l'exercice des préceptes devoit précéder la voie de la perfection que quelqu'un embrasse par son entrée en religion, il seroit contre l'ordre, et l'Eglise ne devroit pas souffrir que les parents, pendant que leurs enfants sont encore jeunes, les offrissent à Dieu en religion, pour les élever dans l'observance des conseils avant qu'ils eussent pu s'exercer à garder les préceptes : cependant la coutume de l'Eglise dont l'autorité est grande, est contraire; l'Ecriture nous fournit aussi une foule de preuves opposées. Saint Grégoire dit en effet et on lit, livre vingtième, question première, chapitre *Addidistis*, « si un père où une mère ont soumis dès leurs jeunes ans leur fils ou leur fille à la dis-

---

CAPUT III.

Quod prædicta assertio locum non habet in pueris.

Et quia præsens quæstio ad mores pertinet, in quibus præcipue considerandum est, utrum quod dicitur, operibus congruat, ostendamus, primo hoc quod asserere nituntur à rectis operibus discordatæ. Sunt autem tria genera hominum, qui præceptorum exercitationem non habent. Primo quidem pueri, qui propter defectum temporis mandatorum exercitium non potuerunt habere. Secundo, sunt nuper ad fidem conversi, antequam nullum in præceptorum observantia exercitium esse potest, quia « omne quod non est ex fide, peccatum est, » ut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIV ; et « sine fide impossibile est placere Deo, » ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Tertio, peccatores qui in peccatis vitam duxerunt. In singulis autem præmissorum generibus manifeste apparet falsum esse quod dicitur. Si enim ex necessitate præceptorum viam consiliorum præcederet, quam quis arripit per religionis ingressum, inordinatum valde esset, nec ab Ecclesia sustinendum, quod parentes pueros in annis minoribus constitutos, offerant Deo in religione nutriendos sub consiliorum observantia, antequam in præceptis exercitari potuerint, cujus contrarium et Ecclesiæ consuetudo habet, quæ maximum habet auctoritatis pondus, et multipliciter Scripturarum authoritatibus comprobatur. Dicit enim Gregorius et habetur XX, quæstione prima, cap. *Addidistis* : « Si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiæ annis sub regulari tradiderunt disciplina, utrum liceat eis postquam pubertatis an-

cipline de la règle dans une communauté religieuse, nous ne voulons nullement traiter la question de savoir si, après avoir atteint l'âge de puberté, il leur est permis d'en sortir et de contracter mariage; peu importe à la question s'ils sont obligés d'observer perpétuellement la règle; parce que si l'exercice des préceptes avoit dû nécessairement précéder celui des conseils, il n'eût été nullement permis d'appliquer à l'exercice des conseils ceux qui préalablement n'auroient pas pratiqué les préceptes. Mais cette coutume de confier les enfants à des communautés religieuses est établie à la fois et par les statuts ecclésiastiques et par l'exemple des saints.

Saint Grégoire raconte dans son second livre des Dialogues que les nobles et les hommes pieux de la ville de Rome, commencèrent d'accourir vers saint Benoit et de lui confier leurs enfants pour qu'il les nourrît dans le service de Dieu tout-puissant. Alors aussi Euticius lui confia son fils Maurus, jeune homme de grande espérance; le patricien Tertulus lui confia Placide; comme Maurus le plus jeune d'entre eux brilloit par ses bonnes mœurs, il devint l'aide de son maître; pour Placide il menoit encore la vie d'un enfant. Le bienheureux Benoît, lui-même, enfant encore, méprisant les études littéraires, après avoir quitté la maison paternelle et renoncé à la fortune de son père, désireux de plaire à Dieu seul, chercha un état où il pût converser saintement, ainsi que nous l'apprend saint Grégoire dans le même livre. On y trouve aussi que cette coutume vient des Apôtres. Saint Denis à la fin de sa Hiérarchie ecclésiastique dit : « Les enfants poussés en haut vers un état saint en contracteront l'habitude, éloignés de toute erreur, et exempts des souillures du monde. Cette pensée est venue à l'esprit de nos divins chefs, et il leur a paru bon de recevoir les enfants. » Bien que saint Denis ne parle ici que de la réception des enfants dans

---

nos impleverint, egredi et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus; » nec refert quantum ad propositum pertinet, utrum sint obligati ad regularem observantiam perpetuo tenendam, quia si præceptorum exercitium ex necessitate observantiam consiliorum præcederet, nullo modo liceret regulari consiliorum observantiæ aliquos applicare, qui nondum essent in præceptis exercitati. Hæc autem consuetudo pueros religioni tradendi non solum ecclesiasticis statutis quam pluribus, sed etiam sanctorum exemplis comprobatur. Narrat enim Gregorius in II. *Dialog.* lib., quod « cœperunt ad beatum Benedictum Romanæ urbis nobiles et religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Deo nutriendos dare. » Tunc quoque bonæ spei suas soboles Euticius Maurum, Tertulus vero Patricius Placidum tradidit : ex quibus Maurus junior cum bonis polleret moribus, magistri adjutor cœpit existere. Placidus vero puerilis adhuc indolis annos gerebat. Ipse etiam beatus Benedictus adhuc puer existens, despectis litterarum studiis, relicta domo, rebusque patris, soli Deo placere desiderans sanctæ conversationis habitum quæsivit, ut Gregorius in eodem libro narrat. Hic etiam mos ab ipsis Apostolis sumpsisse invenitur exordium. Dicit enim Dionysius in fine *Eccles. hierarch.:* « Sursum acti infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni semoti errore, et immundæ vitæ expertes. Hoc divinis nostris ducibus ad mentem venit, et visum est suscipere infantes. » Et quamvis ibi loquatur Dionysius de susceptione infantium ad christianam religionem in baptismo assumendam, tamen ratio ibi inducta etiam proposito competit, quia

la religion chrétienne par le baptême, la raison cependant qu'il en apporte convient aussi à notre assertion, parce que dans l'un et l'autre cas, il est avantageux d'élever les enfants dans la pratique des choses que plus tard ils devront observer, afin qu'ils y soient formés. Et pour aller plus loin, cette assertion est prouvée par l'autorité du Maître lui-même. On lit en effet dans saint Matthieu, ch. XIX, « que des enfants furent présentés à Jésus-Christ afin qu'il les bénît et qu'il priât sur eux, mais ses disciples les grondoient ; Jésus leur dit : laissez les petits enfants, ne les empêchez pas de venir à moi, le royaume des cieux est peuplé d'enfants. » Saint Chrysostôme dit sur ce point : « Quel est celui qui méritera d'approcher Jésus-Christ, si on éloigne de lui l'enfance candide ? S'ils doivent devenir saints, pourquoi empêchez-vous les enfants de s'approcher de leur père ? S'ils doivent devenir pécheurs, pourquoi les condamnez-vous avant d'avoir vu leurs fautes ? » Il est evident en effet que l'homme s'approche surtout de Jésus-Christ par la voie des conseils, ainsi que nous l'apprend saint Matthieu, ch. XIX, par ces paroles : « Vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres et suivez-moi. » Il ne faut donc pas empêcher les enfants de s'approcher de Jésus-Christ par l'observation des conseils. Mais comme dit Origène sur le même endroit, « il en est quelques-uns qui, avant d'apprendre la justice envers les enfants, blâment ceux qui par une doctrine simple offrent à Jésus-Christ les petits enfants et ceux qui sont un peu plus grands, c'est-à-dire, ceux qui sont moins instruits. » Le Seigneur exhortant ses disciples qui déjà étoient hommes, de condescendre aux besoins des enfants, leur recommande de se faire enfants avec les enfants, afin de les lui gagner. « Le royaume des cieux est peuplé d'enfants. » Lui-même, tout Dieu qu'il étoit, il s'est fait enfant. Nous devons observer de ne pas dédaigner, par l'appréciation d'une sagesse plus parfaite, comme grands les petits enfants de l'Eglise, les

---

utrobique pueros expedit nutriri in his quæ postmodum sunt observaturi, ut ad horum habitus informetur. Et ut ulterius procedatur, hoc etiam ipsius Domini authoritate firmatur. Legitur enim *Matth.*, XIX, quod « oblati sunt Christo parvuli, ut manus eis imponeret et oraret ; discipuli autem increpabant eos. Jesus autem ait eis : Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire. Talium est enim regnum cœlorum. » Ubi dicit Chrysostomus : « Quis mereatur appropinquare Christo, si repellitur ab eo simplex infantia ? Nam si sancti futuri sunt, quid negatis filios ad patrem venire ? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis antequam culpam videatis ? » Manifestum est autem quod maxime appropinquat homo Christo per viam consiliorum, secundum illud *Matth.*, XIX : « Vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et sequere me. » Non sunt igitur pueri retrahendi, ne per observantiam consiliorum Christo appropinquent. Sed sicut Origenes ibidem dicit, quidam priusquam discant rationem justitiæ, de pueris reprehendunt eos qui per simplicem doctrinam pueros et infantes, id est, minus adhuc eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortans discipulos suos viros jam constitutos condescendere utilitatibus puerorum, ut fiant pueris quasi pueri, ut pueros lucrentur, dicit : « Talium esse regnum cœlorum. » Nam et ipse cum in forma Dei esset, factus est puer. Hoc ergo debemus attendere, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contemnamus quasi

empêchant de venir à Jésus-Christ. Et pour nous étendre encore à des autorités qui nous appartiennent, on lit de saint Jean-Baptiste en saint Luc, ch. I : « L'enfant croissoit, et il étoit fortifié par l'esprit, et il étoit dans le désert jusqu'au jour de sa manifestation au peuple d'Israël. » Bède dit sur ces paroles : « Prédicateur futur de la pénitence, pour soustraire plus facilement ses auditeurs aux atteintes du monde en les instruisant, il passe la première partie de sa vie dans le désert, de peur, comme le dit saint Grégoire de Nysse, qu'accoutumé aux faussetés de ce genre qui se glissent par les sens, il ne commît quelque confusion ou quelque erreur dans le discernement du bien véritable. Et pour cela les grâces furent si abondantes en lui, qu'il en reçut plus que les Prophètes, parce que depuis le commencement jusqu'à la fin, il offrit aux regards de Dieu son désir pur et exempt de toute passion. »

Il n'est donc pas seulement permis, mais il est même avantageux à quelqu'un de quitter dès l'enfance le siècle, et de vivre dans le désert de la religion, afin de bien mériter une grace plus abondante. C'est pour cela qu'il est écrit dans les Lamentations de Jérémie, ch. III : « Il est bon à l'homme de porter le joug dès sa jeunesse. » La cause paroît en venir de ce qui suit : « Et il s'asseoiera seul, et il se taira, parce qu'il s'est imposé ce joug ; » il nous est par-là donné de comprendre que ceux qui, dès leur jeunesse, s'imposent à eux-mêmes le joug de la religion qu'ils portent sur eux, sont plus aptes à garder les observances de la religion qui consistent dans le repos et le silence, loin des soucis et du tumulte du monde, suivant ces paroles du livre des Proverbes, ch. XXII : « Le jeune homme suit sa première voie, il ne la quittera même pas dans sa vieillesse. » De là vient ce que dit saint Anselme dans son livre des Similitudes ; il compare aux anges ceux qui, dès leur enfance, sont élevés dans les monastères ; pour

---

magni pusillos Ecclesiæ prohibentes pueros venire ad Jesum. Et ut adhuc ad propria nos extendamus, de Joanne Baptista legitur *Luc.*, I : « Puer crescebat, et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque ad diem ostensionis suæ ad Israel. » Ubi dicit Beda : « Prædicator pœnitentiæ futurus, ut liberius auditores suos à mundi illecebris erudiendo subtollat, primævam in desertis transegit vitam, ne, ut Gregorius Nyssenus dicit, hujusmodi fallaciis quæ per sensus ingeruntur, assuetus, quamdam confusionem ac errorem incurreret erga veri boni discretionem : et ideo ad tantum divinarum gratiarum elevatus est apicem, ut plusquam prophetis sibi gratia infunderetur, quia mundus expers cujuslibet passionis desiderium suum à principio usque ad finem divinis aspectibus obtulit. » Non solum igitur licitum est, sed etiam valde expediens ad majorem gratiam optime promerendam, ut aliqui à pueritia sæculum deserentes, in deserto religionis vivant. Unde *Thren.*, III, dicitur : « Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua. » Et causa videtur assignari, cum subditur : « Sedebit solitarius, et tacebit ; quia levabit se super se ; » per quod datur intelligi, qui ab adolescentia sua jugum religionis portando se super se levant, ad observantias religionis, quæ in quiete consistit, à mundanis curis, et silentio, à turbarum tumultibus magis redduntur idonei, secundum illud *Proverb.*, XXII : « Adolescens juxta viam suam etiam cum senuerit, non recedet ab ea. » Et inde est quod An-

ceux qui se convertissent après dans un âge plus avancé, il les compare aux hommes. Cette assertion est confirmée non-seulement par l'autorité de l'Ecriture, mais encore par le sentiment des philosophes. Le Philosophe dit dans le deuxième livre de l'Ethique : « Il n'y a pas peu de différence à accoutumer de suite l'enfant à vivre de telle ou telle manière; mais bien plutôt elle est grande, totale, c'est-à-dire que tout consiste en ce que quelques enfants soient instruits dès leur enfance sur ce qu'ils doivent observer pendant leur vie. » Le même Philosophe dit dans le huitième livre de sa Politique que « le législateur doit surtout s'occuper de l'éducation à donner aux jeunes enfants, qu'il faut instruire chacun suivant sa qualité. » L'habitude où sont les hommes de se livrer dès leur jeunesse aux emplois ou aux arts qu'ils doivent exercer pendant leur vie en est aussi une preuve manifeste. Comme il faut élever dès leur enfance dans la cléricature ceux qui doivent être clercs, il faut de même élever dans l'exercice militaire ceux qui doivent être soldats, ainsi que le dit Végétius dans son Traité de l'art militaire, et ceux qui doivent être forgerons, en leur apprenant leur art dès l'enfance. Pourquoi donc la règle ne seroit-elle en défaut que sur ce point, à savoir que ceux qui doivent être religieux ne puissent, dès leur jeune âge, s'exercer aux pratiques religieuses? Bien plus, il est nécessaire, quand une chose est plus difficile, que l'homme s'accoutume dès ses jeunes ans avec plus de soin à en porter le poids. Ainsi donc, il est évident que leur assertion ne peut concerner les enfants, quand ils disent qu'il faut s'exercer à garder les commandements avant de passer aux conseils en entrant en religion.

---

selmus in lib. *De similitudinibus*, eos qui sunt à pueritia in monasteriis nutriti, angelis comparat; eos vero qui postmodum imperfecta ætate convertuntur, hominibus. Hoc etiam non solum sacræ Scripturæ authoritatibus, sed etiam philosophorum sententiis confirmatur. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.* : « Non parum differt sic vel sic ex juvene confestim assuefieri; sed multo magis aut omne, id est totum in hoc consistit, quod aliqui à pueritia erudiantur in hoc quod per totam vitam debetur servare. » Et in VIII. *Polit.* dicit idem Philosophus, quod « legislatori maxime negotiandum est circa juvenum disciplinam, quos oportet erudire secundum quod convenit ad unamquamque qualitatem. » Hoc etiam ex communi hominum consuetudine manifeste apparet, secundum quam homines à pueritia applicantur in illis officiis vel artibus, in quibus vitam sunt acturi. Sicut qui futuri sunt clerici, mox à pueritia in clericatu erudiuntur; qui futuri sunt milites, oportet quod à pueritia in militaribus exercitiis nutriantur, sicut Vegetius dicit in libro *De re militari*: qui futuri sunt fabri, fabrilem artem à pueritia discunt. Cur igitur in hoc solo regula fallet, ut qui futuri sunt religiosi, non à pueritia in religione exerceantur? Quinimmo necesse est ut quanto aliquid est difficilius, tanto ad illud portandum magis homo à pueritia consuescat. Sic igitur manifeste apparet, quod in pueris locum non habet, quod dicunt oportere aliquem prius in mandatis exerceri, quam ad consilia transeat, religionem intrando.

CHAPITRE IV.

Que l'assertion sus-énoncée ne concerne pas les nouveaux convertis à la foi.

Il nous faut voir maintenant si ce qu'ils disent peut s'appliquer à ceux qui sont nouvellement convertis. Il paroît absurde de prime-abord de leur interdire l'état de religion avant de s'être exercés sur les préceptes; puisqu'il est constant que les disciples de Jésus-Christ, aussitôt après leur conversion à la foi, furent admis dans le collége du même Jésus-Christ, dans lequel apparut le premier modèle des conseils de la perfection, et qui, à coup sûr, l'emporta sur quelque état religieux que ce soit. Paul lui-même, le dernier des Apôtres par sa conversion, le premier dans la prédication, à peine converti à la foi, embrassa la voie de la perfection évangélique. Il dit dans son Epître aux Galates, chap. Ier : « Mais lorsqu'il a plu à Dieu qui m'a choisi particulièrement dès le ventre de ma mère, et qu'il m'a appelé par sa grace, de me révéler son Fils, afin que je l'annonçasse parmi les nations, je l'ai fait aussitôt sans prendre conseil de la chair et du sang. » L'exemple de Jésus-Christ lui-même nous le prouve. On lit, en effet, dans saint Matthieu, ch. IV, « qu'après son baptême Jésus-Christ fut conduit dans le désert par l'esprit, » comme le dit le commentaire, « alors, c'est-à-dire après le baptême, prêchant aux baptisés qu'ils doivent quitter le monde et s'occuper en repos de Dieu. » Cette vérité est encore établie par l'exemple louable d'un grand nombre qui, aussitôt après s'être convertis de l'infidélité, quelle qu'elle soit, à la foi de Jésus-Christ, entrent en religion. Quel est le contradicteur assez méchant pour oser leur conseiller de rester dans le monde, plutôt que de s'appliquer à garder, dans l'état religieux,

---

CAPUT IV.

Quod prædicta assertio locum non habet in his qui de novo convertuntur ad fidem.

Nunc videre oportet, utrum hoc locum habere possit in his qui nuper ad fidem sunt conversi, quibus si quis religionis habitum interdicat tanquam in præceptis non exercitatis, primo aspectu absurdum apparet, cum constat Christi discipulos statim in sua conversione ad fidem, esse assumptos ad Christi collegium, in quo primum exemplar consiliorum perfectionis apparuit, et absque dubio cujuscumque religionis statum excessit. Ipse quoque Paulus inter Apostolos conversione novissimus, prædicatione primus statim ad fidem conversus, viam perfectionis evangelicæ sumpsit. Dicit enim *ad Galat.*, I : « Cum autem placuit ei qui me segregavit ex utero matris meæ, ut vocaret per gratiam suam, ut revelaret Filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus, continuo non acquievi carni et sanguini. » Hoc etiam ex ipsius Christi exemplo nobis ostenditur. Legitur enim *Matth.*, IV, post baptismum Christi, quod « tunc Jesus ductus est in desertum à Spiritu ; » ut dicit Glossa : « Tunc, id est, post baptismum, docens baptizatos de mundo exire, et in quiete Deo vacare. » Hoc etiam ex multorum laudabili consuetudine approbatur : qui ab infidelitate quacumque ad fidem Christi conversi, statim habitum religionis assumunt. Quis autem erit tam improbus disputator, qui audeat eis consulere, ut potius in sæculo remaneant, quam in religione perceptam baptismi gratiam stu-

la grace qu'ils ont reçue dans le baptême? Quel est l'homme d'un esprit sensé qui détournera de ce propos celui qui, par le baptême, a revêtu Jésus-Christ, de peur qu'il soit digne de le revêtir par une parfaite imitation? Il est donc encore évident pour cette seconde espece d'hommes, que ce qu'ils disent, à savoir, qu'il faut éloigner de l'entree en religion ceux qui ne se sont pas auparavant exercés sur les préceptes, est tout-à-fait déraisonnable et digne de pitié.

CHAPITRE V.

Que l'assertion énoncée plus haut ne peut pas s'appliquer aux pécheurs convertis par la pénitence.

Voyons enfin si ce qu'ils disent peut s'appliquer au troisième genre d'hommes, c'est-à-dire à ceux qui font pénitence de leurs péchés et qui ne sont pas encore exercés sur les commandements. Il semble qu'ici on peut rapporter ce qui est écrit dans l'Evangile, touchant la conversion de saint Matthieu, que le Seigneur appela à sa suite de l'emploi lucratif qu'il occupoit, et qui, bien qu'il ne fût pas de suite mis au nombre des Apôtres, ne laissa cependant pas d'embrasser aussitôt la perfection des conseils. Il est dit en saint Luc, ch. V, « qu'ayant tout laissé, il se leva et le suivit; » et, comme ajoute saint Ambroise sur le même passage, « celui qui enlevoit le bien d'autrui laissa le sien propre. »

Il est évident, d'après cela, que les pécheurs qui se repentent, quelque grands que soient les péchés qu'ils ont commis, peuvent embrasser la voie des conseils. Bien plus, pour dire la vérité d'une maniere plus expresse, il leur est surtout avantageux d'embrasser la voie des conseils pour arriver à la perfection. Saint Grégoire, exposant dans une Homélie ce que nous lisons dans saint Luc, chap. III : « Faites de dignes fruits de pénitence, » s'exprime comme il suit :

---

deant conservare? Quis sanæ mentis ab hoc proposito eum impediat, ne Christum quem per sacramentum baptismi jam induit, perfecta imitatione induere mereantur? Apparet igitur et in hoc secundo hominum genere derisibile omnino esse, quod dicunt homines ab ingressu religionis arcendos ante exercitium præceptorum.

CAPUT V.

Quod prædicta assertio locum non habet in peccatoribus per pœnitentiam conversis.

Denique videamus, an in tertio genere hominum, scilicet de peccatis pœnitentium nondum in præceptis exercitatorum, conveniens esse possit quod dicunt. Ubi assumendum videtur, quod in Evangelio legitur de conversione Matthæi, quem Dominus de telonei lucris ad sui sequelam vocavit, et quamvis non statim sit in apostolatum assumptus, statim tamen consiliorum perfectionem assumpsit. Dicitur enim *Luc.*, V, quod « relictis omnibus, surgens secutus est eum ; » et sicut Ambrosius ibidem dicit, « propria dereliquit, qui rapiebat aliena. » Ex quo manifeste apparet, quod statim pœnitentes post quamcumque immanitatem peccatorum, viam consiliorum possunt arripere. Quinimmo ut verius dicatur, eis competit ad perfectionem viam consiliorum assumere. Gregorius enim in quadam Homilia exponens illud quod habetur *Luc.*, III : « Facite dignos fructus pœnitentiæ, » dicit : « Quisquis illicita nulla commisit,

« Quiconque n'a pas commis de fautes peut de droit user des choses licites. » Mais si quelqu'un est tombé dans le péché, il doit autant se priver des choses licites, qu'il se souvient en avoir fait d'illicites; » et après cela il ajoute, « par cela donc, il est convenable que celui qui s'est causé de plus grands dommages par le péché, cherche de plus grands biens dans la pénitence; comme les hommes, dans l'état de religion, s'abstiennent des choses licites, et qu'ils cherchent l'intérêt des œuvres parfaites; » il est évident que, s'éloignant du péché, ce n'est pas dans l'observation des préceptes qu'ils se sont exercés, mais bien plutôt dans la transgression de ces mêmes préceptes; ils doivent donc embrasser la voie des conseils en entrant en religion, ce qui est l'état parfait de pénitence. De là, comme il est écrit dans la trente-troisième question, chapitre II, commençant par ces mots, *admonere*, le pape Etienne avertit en ces termes un certain Astulfe qui avoit commis des péchés graves : « Recevez avec reconnoissance notre conseil. Entrez dans un monastère, humiliez-vous sous la main de l'abbé, aidé des prières d'un grand nombre de frères; faites en toute simplicité d'esprit ce qui vous sera commandé. » Il ajoute ensuite : « A moins que vous ne veuillez faire une pénitence publique, demeurant chez vous au milieu du monde, ce que vous ne doutez pas devoir être pour vous et plus pénible, et plus dur, et plus grave, nous vous exhortons à agir de la sorte; » il ajoute encore des choses excessivement graves; cependant il dit que l'entrée en religion est plus utile et préférable à tout cela. Ainsi donc il est évident que ceux qui, loin de s'exercer dans l'observation des préceptes, ont vécu dans le péché, sont salutairement instruits d'entrer en religion, eux qui sont détournés de la voie des conseils par l'admirable sagesse de ceux dont le sentiment est réfuté par celui de l'Apôtre, qui dit, Epître aux

---

huic jure conceditur, ut licitis utatur. At si quis in culpam lapsus est, tanto licita debet abscindere, quanto se meminit illicita perpetrasse ; » et postmodum subdit : « Per hoc ergo cujuslibet conscientia convenitur, ut tanto majora quærat bonorum operum lucra per pœnitentiam, quanto graviora sibi intulit damna per culpam. » Quia igitur in statu religionis homines etiam à licitis abstinent et perfectorum operum lucra quærunt, manifestum est quod à peccatis recedentes non in observantia præceptorum, sed potius in eorum transgressione exercitati, debent viam consiliorum assumere, religionem intrando, quæ est perfectæ pœnitentiæ status. Unde, ut habetur XXXIII. quæst., II. cap. *admonere*, Stephanus Papa Astulphum quemdam, qui gravia peccata portaverat, admonet dicens : « Placeat tibi consilium nostrum. Ingredere monasterium, humiliare sub manu abbatis, et multorum fratrum precibus adjutus, observa cuncta simplici animo quæ tibi fuerint imperata ; » et postea subdit : « Sin autem pœnitentiam publicam, permanens in domo tua, vel in hoc mundo vis agere quod pejus tibi et gravius esse non dubites, ita ut agere debeas, exhortamur. » Et subjungit quædam gravissima, quibus tamen omnibus et utilius et melius esse dicit religionis ingressum. Sic igitur patet quod non exercitati in præceptis, sed potius in peccatis conversati salubriter admonentur ad religionis ingressum, qui tamen per horum admirabilem sapientiam à consiliis assumendis arcentur, quorum in hoc sententia, Apostoli sententia confutatur, qui dicit, *Rom.*, VI : « Humanum dico, propter infirmitatem carnis vestræ. Sicut enim exhibuistis mem-

Romains, ch. VI : « Je parle humainement à cause de la foiblesse de votre chair. Comme vous avez fait servir les membres de votre corps à l'impureté et à l'injustice pour commettre l'iniquité, faites-les servir maintenant à la justice pour votre sanctification. » Il est dit dans le commentaire sur ce point : « Parce que vous devez plus de soumission à la justice qu'au péché. » Habacuc dit, chap. IV : « Votre esprit vous a porté à vous égarer en vous détournant de Dieu, mais en retournant à lui de nouveau, vous vous porterez avec dix fois plus d'ardeur à le rechercher; » parce qu'après les péchés par lesquels l'homme s'est éloigné de Dieu transgressant ses préceptes, il doit mettre la main à l'œuvre pour des choses plus importantes, et ne pas se contenter de celles qui le sont moins. L'exemple d'un grand nombre de saints vient à l'appui de notre assertion. Plusieurs, en effet, de l'un et de l'autre sexe, après les crimes et les forfaits les plus graves dans lesquels ils avoient passé leur vie, embrassant immédiatement et sans exercice préalable des préceptes, la voie des conseils, se livrèrent à l'exercice de la religion la plus étroite.

A l'autorité et à l'exemple des saints vient se joindre sur ce point, et pour le prouver, l'enseignement des philosophes. Le Philosophe dit dans son deuxième livre de l'Ethique : « Nous éloignant beaucoup du péché, nous viendrons dans le milieu de la vertu. » Il faut donc que ceux qui se sont éloignés de Dieu par le péché, soient ramenés à la droiture de la justice par la pratique des œuvres parfaites de la vertu. Il demeure donc démontré, d'après ce que nous venons de dire, que dans aucun des genres d'hommes dont il a été question, ne peut avoir lieu ce qu'ils soutiennent, à savoir, qu'il est des personnes qui ne peuvent entrer en religion qu'après s'être exercé dans la pratique des préceptes.

---

bra vestra servire immunditiæ et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem ;» ubi dicit Glossa : « Humanum dico, quia plus servitutis debetis justitiæ, quam peccato. » Et *Baruch*, IV, dicitur : « Sicut fuit sensus vester, ut erraretis a Deo, decies tantum, iterum convertentes requiretis eum, quia videlicet post peccata quibus homo a Deo recessit, ejus præcepta transgrediens, ad majora debet manum extendere, et non esse mediocribus contentus. » Huic etiam rei multa exempla sanctorum suffragantur. Plurimi enim utriusque sexus post gravia facinora et flagitia perpetrata, in quibus totam vitam suam consumpserant, statim consiliorum viam assumentes, nullo præmisso præceptorum exercitio religioni arctissimæ se dederunt. Nec solum hoc authoritatibus sanctorum et exemplis, sed etiam philosophicis documentis comprobatur. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.* : « Multum enim abducentes a peccato, in medium veniemus, quod tortuosa lignorum dirigentes faciunt. » Oportet igitur eos qui per peccata sunt distorti, ad rectitudinem reduci, perfectiora virtutis opera observando. Patet igitur ex præmissis, quod in nullo genere hominum locum habere potest, quod dicunt, non debere aliquos ad religionem transire, nisi prius in præceptis exercitati.

CHAPITRE VI.

Destruction de la source de l'erreur énoncée plus haut.

Il faut, pour extirper radicalement cette erreur, en trouver et la source et l'origine. Cette erreur paroît venir de ce qu'ils estiment que la perfection consiste surtout dans les conseils, et que les préceptes sont disposés pour les conseils, comme l'imparfait l'est pour le parfait, et qu'il est nécessaire de passer des préceptes aux conseils, comme de l'imparfait on arrive au parfait. Mais en énonçant simplement cela des préceptes, ils sont dans l'erreur. Il est manifeste, en effet, que les principaux préceptes sont d'aimer Dieu et le prochain, selon ce que dit le Seigneur en saint Matthieu, chap. XXII : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, » voilà le premier et le plus grand commandement de la loi ; le second lui est semblable : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Mais dans ces deux commandements consiste essentiellement la perfection de la vie chrétienne ; ce qui fait dire à l'Apôtre, Epître aux Colossiens, ch. III : « Ayez par-dessus tout cela la charité qui est le lien de la perfection. » Le commentaire dit sur ce point que toutes les autres choses ne rendent parfait qu'autant qu'elles ont pour but la charité ; mais que, pour elle, elle unit tout ensemble. De là vient que le Seigneur, après avoir donné le précepte de l'amour du prochain, ajoute, comme il est écrit en saint Matthieu, ch. V : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Saint Matthieu dit sur cela, chap. XIX : « Voici que nous avons tout laissé et que nous vous avons suivi. » Saint Jérôme dit : « Parce qu'il ne suffit pas de tout quitter, » mais il ajoute, ce qui est la perfection, et nous vous avons suivi. » Les Apôtres suivoient moins le Seigneur par les mouvements du corps

CAPUT VI.

Destructio radicis erroris præmissi.

Ad hunc autem errorem radicitus extirpandum, oportet ejus radicem sive originem invenire. Videtur autem ex hoc prædictus error procedere, quod existimant in consiliis principaliter perfectionem existere, et præcepta ad consilia ordinari sicut imperfectum ordinatur ad perfectum, et sic necesse fit à præceptis ad consilia transire, sicut ab imperfecto ad perfectum pervenitur. Cum autem hoc simpliciter de præceptis enuntient, falluntur. Manifestum est enim præcipua præcepta esse de dilectione Dei et proximi, secundum quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII, quod primum et maximum mandatum legis est : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ; » secundum autem simile est huic : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » In his autem duobus præceptis essentialiter consistit vitæ christianæ perfectio. Unde Apostolus dicit, *ad Coloss.*, III : « Super omnia autem hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. » Ubi dicit Glossa, quod « cætera perfectum faciunt, in quantum scilicet ad charitatem ordinantur, charitas autem omnia ligat. » Et inde est quod cum Dominus, *Matth.*, V, præcepta de proximi dilectione dedisset, subjunxit : « Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est ; » et *Matth.*, XIX, super illud : « Ecce nos dereliquimus omnia et secuti sumus te, » dicit Hieronymus : « Quia non sufficit totum relinquere, jungit quod perfectum est, et secuti sumus te. » Sequebantur autem

que par les affections de l'esprit. Ce qui fait dire à saint Ambroise, sur ces paroles de saint Luc, ch. V : « Il lui dit, suivez-moi; » « qu'il lui commande de le suivre, non pas par les mouvements du corps, mais par les affections de l'esprit. » Il est donc évident que la perfection de la vie chrétienne consiste principalement dans l'affection de l'amour de Dieu. Et cela est raisonnable, parce que la perfection d'une chose consiste à atteindre la fin de cette même chose.

Mais la fin de la vie chrétienne, c'est la charité vers laquelle tout doit tendre, d'après ces paroles de la première Épître à Timothée, ch. Ier : « La fin du précepte, c'est la charité. » Le commentaire dit sur ce point : « La charité est la fin, la perfection du précepte, c'est-à-dire l'accomplissement de tous les préceptes, c'est l'amour de Dieu et du prochain. » Mais il faut observer qu'il importe de juger différemment de la fin et des moyens qui y conduisent. On peut assigner une certaine mesure aux moyens qui conduisent à la fin, en tant qu'ils conviennent à cette même fin. Pour la fin, elle ne compte aucune mesure, et chacun l'atteint autant qu'il le peut; comme un médecin modère ses remèdes pour ne pas aller trop loin, et ramène le plus parfaitement qu'il lui est possible la santé. Ainsi donc le précepte de l'amour de Dieu, qui est la fin dernière de la vie chrétienne, ne connoît pas de borne, au point que l'on ne peut pas dire, l'amour de Dieu, qui tombe sous le précepte, doit avoir telle intensité; mais qu'un plus grand amour, qui tombe sous le précepte, excède les limites du précepte; mais il est commandé à chacun d'aimer Dieu autant qu'il le peut; ce que nous apprend la forme même du précepte, lorsqu'il est dit : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur. » Chacun l'observe comme il peut, l'un d'une manière plus parfaite, l'autre d'une manière moins parfaite. Celui-là ne l'observe pas du

Apostoli Dominum, non tam passibus corporis, quam affectibus mentis. Unde super illud *Luc.*, V : « Ait illi : Sequere me, » dicit Ambrosius : « Sequi jubet, non corporis gressu, sed mentis affectu. » Patet igitur quod præcipue in affectu charitatis ad Deum perfectio christianæ vitæ consistit. Et hoc rationabiliter : cujuslibet enim rei perfectio in assecutione sui finis consistit. Finis autem christianæ vitæ, est charitas ad quam sunt omnia ordinanda, secundum illud I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est. » Ubi dicit Glossa : « Charitas est finis, id est perfectio præcepti, id est præceptorum omnium, quorum impletio est dilectio Dei et proximi. » Oportet autem considerare quod aliter judicandum est de fine et de his quæ sunt ad finem. In his enim quæ sunt ad finem, præfigenda est quædam mensura, secundum quod congruit fini. Sed circa ipsum finem nulla mensura adhibetur, sed unusquisque ipsum assequitur, quantum potest : sicut medicus medicinam quidem moderatur, ne superexcedat, sanitatem autem inducit quanto perfectius potest. Sic igitur præceptum dilectionis Dei, quod est ultimus finis christianæ vitæ, nullis terminis coarctatur, ut possit dici quod tanta dilectio Dei cadat sub præcepto; major autem dilectio limites præcepti excedens sub consilio cadat; sed unicuique præcipitur ut Deum diligat quantum potest, quod ex ipsa forma præcepti apparet cum dicitur : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » Unusquisque autem hoc observat secundum suam mensuram, unus quidem perfectius, alius autem minus perfecte. Ille autem totaliter ab observantia hujus præcepti deficit, qui Deum in suo amore non omnibus

tout qui, dans son amour, ne préfère pas Dieu à tout. Mais celui qui le préfère à tout comme fin dernière, remplit le précepte d'une manière plus ou moins parfaite, selon qu'il est plus ou moins entravé par l'amour des objets étrangers; ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre quatre-vingtième, que « le poison de la charité, c'est l'espérance d'acquérir ou de retenir les biens temporels; » ce qu'il faut ainsi interpréter : si on les espère comme fin dernière; son aliment, au contraire, c'est la décroissance de la cupidité : la perfection consiste à ne pas en avoir.

Il est encore un autre moyen d'observer parfaitement ce précepte; mais il ne sauroit être pratiqué par l'homme qui est dans la voie. Saint Augustin dit dans son livre de la Perfection de la justice, « que ce précepte de la perfection de la charité, vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, etc..., ne s'accomplira d'une manière parfaite que dans cette plénitude de charité qui existe dans la céleste patrie; » il ajoute ensuite : « Pourquoi cette perfection ne seroit-elle pas commandée à l'homme, bien qu'il ne lui soit pas possible de l'avoir dans la vie présente? » Tous les autres préceptes, ainsi que les conseils, sont disposés pour ceux de l'amour de Dieu et du prochain, comme pour leur fin. Ce qui fait dire à saint Augustin dans son Catéchisme : « Toutes les choses que Dieu commande, et parmi lesquelles se trouve celle-ci, vous ne commettrez point l'adultère, et toutes celles qui ne sont point ordonnées, mais vers lesquelles portent les conseils spirituels, et parmi lesquelles se trouve celle-là : Il est bon à l'homme de ne pas toucher la femme, lorsqu'on les rapporte à l'amour de Dieu et du prochain, à cause de Dieu elles obtiennent leur parfait accomplissement. » Cependant autre est la disposition des commandements de la loi par rapport à celui de la charité, autre est celle des conseils. Une chose est disposée (*ad finem*) à

---

præfert. Qui vero ipsum præfert omnibus, ut ultimum finem, implet quidem præceptum vel perfectius vel minus perfecte, secundum quod magis vel minus detinetur aliarum rerum amore; unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* : « Charitatis venenum est spes adipiscendorum, aut retinendorum temporalium, quod est intelligendum, si sperentur tanquam ultimus finis : nutrimentum ejus est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas. »

Est autem et alius modus perfectus observantiæ hujus præcepti, qui non potest observari in via. Dicit enim Augustinus in libro *De perfectione justitiæ*, quod « in illa plenitudine charitatis quæ erit in patria, charitas præceptum illud implebitur, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo, etc., » et postea subdit : « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita non habeat? » Non enim recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur si nullis præceptis ostenderetur? Ad hæc igitur præcepta dilectionis Dei et proximi omnia alia præcepta et consilia ordinantur, sicut ad finem. Unde Augustinus dicit in *Ench.* : « Quæcumque mandat Deus ex quibus unum est, non mæchaberis, et quæcumque non jubentur, sed spirituali consilio moventur, ex quibus unum est, bonum homini est mulierem non tangere, tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. »

Aliter tamen ad præcepta charitatis ordinantur alia præcepta legis : aliter autem

une fin, quand sans elle on ne peut pas l'obtenir, comme la nourriture a pour fin la conservation de la vie; mais une chose est disposée pour la fin (*in finem*), quand par elle on obtient et plus facilement, et plus sûrement, et plus parfaitement cette fin; comme la nourriture nécessairement tend à conserver la vie, la médecine, au contraire, est conservatrice de la santé, elle a pour but de la conserver d'une manière et plus parfaite et plus sûre.

Les autres préceptes de la loi sont donc disposés, relativement à la charité, de la première manière; il ne peut, en effet, nullement remplir les préceptes de la charité, celui qui, ou honore les dieux étrangers, puisque par là il s'éloigne de l'amour de Dieu, ou qui commet le vol ou l'homicide, choses par lesquelles il s'éloigne de l'amour du prochain. Pour les conseils, ils sont disposés, relativement à la charité, de la seconde manière. Quant au conseil de la virginité, c'est le sentiment expresse de l'Apôtre qui montre qu'il est disposé (*ad dilectionem*) à l'amour de Dieu. Il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses de Dieu, comment il lui plaira; pour celui, au contraire, qui est marié, il s'inquiète des choses du monde, comment il plaira à son épouse. » Pour ce qui est du conseil de la pauvreté, le Sauveur dit lui-même qu'il dispose à le suivre, ainsi qu'on le voit dans saint Matthieu, ch. XIX; mais suivre le Sauveur, voilà précisément ce en quoi consiste l'affection de l'amour, comme nous l'avons prouvé. L'affoiblissement de la cupidité, voilà ce qui perfectionne la charité; mais le mépris que l'on a et de la cupidité et de l'amour des richesses, voilà ce qui la diminue, quelquefois même la détruit complètement. Saint Augustin dit dans sa lettre à Paulin et à Thérasius que « l'on aime d'une manière plus étroite les biens terrestres que l'on a acquis, que ceux que l'on désire seulement et nous étreignent moins étroi-

---

consilia. Ad finem enim aliquid ordinatur, ut sine quo finis haberi non potest, sicut cibus ad vitam conservandam, aliquid vero ordinatur ad finem, sicut per quod et facilius, et securius, et perfectius finis obtinetur, sicut ad vitam corporis conservandam ordinatur cibus ex necessitate : medicina vero conservativa sanitatis, ut perfectius et securius sanitas habeatur. Primo ergo modo, ad charitatem ordinantur alia legis præcepta, nullo enim modo potest præcepta charitatis implere, qui vel alios Deos colit, per quod disceditur à Dei dilectione, vel qui homicidium aut furtum committit, quæ dilectioni proximi adversantur. Secundo autem modo ordinantur ad charitatem consilia; et de consilio quidem virginitatis expresse est Apostoli sententia ostendentis, quod ad dilectionem Dei ordinatur. Dicit enim I. *ad Cor.*, VII : « Quisine uxore est, sollicitus est quæ sunt Dei quomodo placeat Deo : qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori. » De consilio vero paupertatis ipse Salvator dicit, quod ad sui sequelam ordinantur, ut patet *Matthæi*, XIX. Quæ quidem sequela in affectu charitatis consistit, ut ostensum est. Charitas autem per cupiditatis minutionem perficitur, cupiditas vero et divitiarum amor per abjectionem earum diminuitur, vel etiam totaliter aufertur. Dicit enim Augustinus epistola ad Paulinum et Therasium quod terrena diliguntur arctius adepta, quam concupita constringunt. Aliud est enim jam nolle incor-

tement. Autre chose, en effet, est ne vouloir pas présentement s'incorporer les choses qui manquent, autre chose est se séparer de celles que l'on possède. Mais l'un et l'autre conseil, de la nature de leur institution, portent à l'amour du prochain; car de même, en effet, que les choses que le Seigneur commande en saint Matthieu, ch. V, comme appartenant à l'amour du prochain, doivent être observées pour la préparation de l'esprit; il est évident que l'esprit, qui n'a nul souci de ce qui lui est propre, est préparé d'une manière plus parfaite à l'observation de ces mêmes choses. Celui qui, dans son esprit, a résolu de ne rien posséder, est mieux préparé à abandonner sa tunique ou son manteau à celui qui le lui enlève, s'il le faut, que celui qui a l'intention de posséder quelque chose dans le siècle présent. Mais parce que la charité n'est pas seulement la fin, mais encore la source de toutes les vertus et des préceptes qui nous sont donnés touchant les actes de vertu, il s'ensuit que, comme l'homme, par l'observation des conseils, fait plus de progrès dans l'amour de Dieu et du prochain, de même aussi il parvient à observer d'une manière plus exacte les choses qui sont prédisposées de nécessité pour la charité. Celui, en effet, qui s'est proposé de garder la continence ou la pauvreté à cause de Jésus-Christ, est bien plus éloigné de l'adultère et du vol. Dans l'état de religion, on ajoute encore une foule d'observances, telles que les veilles, les jeûnes et l'éloignement de la vie séculière, toutes choses qui éloignent davantage du vice, et qui portent plus facilement à la perfection de la vertu; et ainsi l'observance des conseils est disposée pour l'observation des autres préceptes; cependant elle n'y est pas disposée comme (*ad finem*) à sa fin. Un homme, en effet, ne garde pas la continence pour éviter l'adultère, ni la pauvreté pour éviter le vol, mais bien pour s'avancer dans l'amour de Dieu. Les choses les plus importantes ne sont pas disposées pour celles qui le sont moins, comme elles le sont pour la foi (*ad fidem*).

---

porare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere. Utrumque etiam consilium ad dilectionem proximi ordinatur. Cum enim ea quæ Dominus præcepit, *Matth.*, V, ad dilectionem proximi pertinentia, sint in præparatione animi observanda; manifestum est, quod magis ad horum observantiam præparatur animus qui circa propria non sollicitatur : facilius enim tollenti tunicam et pallium dimittere est paratus, si necesse fuerit, qui nihil habere in suo animo destinavit, quam qui habet animum aliquid in hoc sæculo possidendi. Quia vero charitas non solum finis est, sed etiam radix omnium virtutum, et præceptorum quæ de actibus virtutum dantur, consequens est, ut sicut per consilia homo proficit ad perfectius diligendum Deum et proximum, ita etiam proficiat ad perfectius observanda, quæ de necessitate ad charitatem ordinantur. Qui enim continentiam aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio, et furto recessit. Adduntur etiam in religionis statu multæ observantiæ, puta vigiliarum, jejuniorum, et sequestrationis à sæcularium vita, per quæ homines magis à vitiis arcentur, et ad virtutis perfectionem facilius promoventur, et sic consiliorum observatio ad aliorum observantiam præceptorum ordinatur, non tamen ordinatur ad ea sicut ad finem : non enim aliquis virginitatem servat, ut adulterium vitet, vel paupertatem, ut à furto desistat, sed ut in Dei dilectionem profi-

Il est donc évident que les conseils appartiennent à la perfection de la vie, non parce que la perfection consiste surtout dans ces mêmes conseils, mais parce qu'ils sont une voie ou des instruments qui nous conduisent à la perfection de la charité. Ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre des Mœurs de l'Eglise, parlant de la vie religieuse : « L'attention tout entière doit veiller à dompter la concupiscence et conserver l'amour des frères. » Il dit encore au même endroit : « On y garde surtout la charité ; la vertu, les entretiens, les habits, les regards mêmes, tout y est adapté à la charité. »

L'abbé Moïse dit dans une Conférence adressée aux religieux : « C'est pour elle, c'est-à-dire pour la pureté du cœur et la charité, que nous faisons et que nous supportons tout ; c'est pour elle que nous méprisons nos parents, notre patrie, les dignités, les richesses, les délices de ce monde, les plaisirs quels qu'ils soient ; c'est pour elle que nous nous imposons les privations des jeûnes, les veilles, les travaux de toute espèce, la pauvreté des habits, les lectures et les autres vertus, afin que par elle nous puissions préparer et conserver notre cœur pur de toutes pensées coupables, et, nous appuyant sur ces degrés, parvenir à la perfection de la charité. » Ainsi donc, comme il est un double mode d'observer les préceptes, l'un qui est parfait et l'autre imparfait, il est aussi deux manières de pratiquer les préceptes ; la première est celle par laquelle quelqu'un les pratique parfaitement, et cette pratique a lieu par les conseils, ainsi que nous l'avons démontré ; la seconde consiste dans la pratique imparfaite des préceptes, pratique qui a lieu dans le monde et en dehors des conseils.

Quand donc on dit que quelqu'un doit d'abord s'exercer à la pratique des préceptes avant de passer à celle des conseils, c'est la même chose que si l'on disoit, il faut que l'homme les pratique d'une ma-

---

ciat : majora enim non ordinantur ad minora, sicut ad fidem. Sic igitur patet, quod consilia ad vitæ perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quædam, vel instrumenta ad perfectionem charitatis habendam. Unde Augustinus dicit in libro *De moribus Ecclesiæ*, de vita religiosorum loquens : « Concupiscentiæ domandæ et dilectioni fratrum retinendæ, invigilat omnis intentio. » Et ibidem dicit : « Charitas præcipue custoditur, charitati virtus, charitati sermo, charitati habitus, charitati vultus aptatur.

Et in Collatione patrum dicit abbas Moyses : « Pro hac scilicet puritate cordis et charitate universa agimus atque toleramus pro hac parentes, patria, dignitates, divitiæ, delitiæ mundi hujus, et voluptas universa contemnitur, pro hac jejuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectiones cæterasque virtutes suscipimus, ut per ista ab universis cogitationibus noxiis illæsum præparare cor nostrum et conservare possimus, et ad perfectionem charitatis istis gradibus innitendo conscendere. » Sic igitur cum duplex sit modus observandi præcepta, perfectus scilicet et imperfectus, est etiam duplex exercitium præceptorum : unum quidem, quo aliquis exercitatur in perfecta observantia præceptorum, et hoc idem exercitium fit per consilia sicut ex præmissis patet ; aliud autem est exercitium in imperfecta observantia præceptorum, quod fit in vita sæculari absque consiliis.

Cum ergo dicitur, quod « oportet aliquem prius exercitari in præceptis, quam ad consilia transeat, » idem est, ac si dicatur : Oportet prius hominem exercitari

nière imparfaite, avant de s'exercer à les pratiquer d'une manière parfaite; ce qu'il est souverainement ridicule de dire, soit que l'on considère les préceptes eux-mêmes, soit qu'on n'en considère que la pratique. Quel est l'homme dont l'esprit seroit assez dévoyé pour empêcher celui qui veut aimer Dieu et le prochain d'une manière parfaite, en le forçant à ne l'aimer d'abord qu'imparfaitement? Ceci n'est-il pas en contradiction avec la forme de l'amour qui nous est donnée dans les préceptes de la charité divine, lorsqu'il est dit : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur? » Est-il à craindre que l'homme commence trop tôt à aimer Dieu parfaitement, comme si en l'aimant il pouvoit passer les bornes? Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. XLIII : « Glorifiant Dieu tant que vous le pourrez, il sera toujours au-dessus de ce que vous pourrez faire, etc... » L'Apôtre de là nous avertit dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. IX : « Courez de telle sorte que vous puissiez l'atteindre. » Et dans l'Epître aux Hébreux, ch. IV : « Hâtons-nous donc d'entrer dans ce repos, » parce que de si bonne heure que l'homme embrasse la voie de la perfection, il lui reste toujours de quoi avancer, jusqu'à ce qu'il atteigne la dernière perfection dans le ciel. Mais si nous considérons la pratique elle-même, l'absurdité est encore plus patente. Quel est celui qui conseillera à l'homme qui veut garder la continence ou la virginité, de vivre d'abord chastement dans le mariage? Qui dira à celui qui veut être pauvre pour Jésus-Christ de vivre d'abord justement dans les richesses, comme si les richesses pouvoient préparer l'esprit de l'homme à la pauvreté et non plutôt entraver le propos qu'il a de vivre pauvre?

L'exemple de ce jeune homme qui au lieu d'embrasser le conseil du Seigneur, s'en alla triste à cause des biens qu'il possédoit, nous le prouve d'une manière claire, S. Matth., ch. XIX. Ce que nous venons

---

in imperfecta observantia præceptorum. quam exercitari in perfecta observantia eorumdem, quod valde inepte dicitur sive ad ipsa præcepta respiciamus, sive ad ipsa exercitia. Quis enim tam insanæ mentis esse poterit, qui aliquem volentem perfecte diligere Deum et proximum, retrahat cogens ipsum prius diligere imperfecte? Nonne hoc formæ dilectionis contradicit, quæ nobis traditur in præceptis charitatis divinæ, cum dicitur : « Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo. » Numquid timendum est, ne nimis cito homo incipiat Deum perfecte diligere, quasi possit in diligendo Deum modum præterire? dicitur *Eccli.*, XLIII : « Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc, etc. » Unde Apostolus, I. *ad Cor.*, IX, monet : « Sic currite, ut comprehendatis. » Et *ad Heb.*, IV, dicit : « Festinemus ingredi in illam requiem, » quia quantumcumque homo tempestive viam perfectionis incipiat, semper sibi remanet quo possit perficere, quosque ultimam perfectionem homo consequatur in patria. Si vero ad ipsa exercitia inspiciamus, major apparebit absurditas. Quis enim dicat volenti continentiam, vel virginitatem servare, ut prius in matrimonio caste vivat.

Quis dicat paupertatem pro Christo volenti subire, ut prius in divitiis juste vivat, quasi per divitias animus hominis ad paupertatem præparetur, et non magis propositum paupertatis impediant? Quod manifeste apparet, *Matth.*, XIX, de adolescente qui paupertatis consilium à Do-

de dire ne peut s'appliquer qu'au cas où l'on compareroit les conseils aux préceptes de la charité. Mais si nous les comparons aux autres préceptes de la loi, quel est celui qui ne verra pas l'absurdité énorme qui en découle? Si en effet par les conseils et les observances de la religion disparoissent les occasions du péché, qui ne voit que ces conseils et ces observances sont grandement nécessaires à l'homme pour éviter les occasions du péché? Faudra-t-il donc dire à un jeune homme, vivez en attendant au milieu des femmes et des sociétés lascives, afin qu'après vous être ainsi exercé à garder la chasteté, vous puissiez ensuite la garder en religion; comme s'il étoit plus facile de la garder dans le siècle qu'en religion? Il en est ainsi des autres vertus et des péchés. Ils sont donc semblables, ceux qui propagent cette doctrine, au chef d'armée qui exposeroit aux combats les plus meurtriers les jeunes recrues. Mais nous confessons que si ceux qui sont dans la vie séculière pratiquent les préceptes, ils peuvent faire plus de progrès en religion; néanmoins comme, d'une part, la pratique des préceptes dans le vie séculière prépare l'homme à mieux observer les conseils, d'un autre côté aussi l'habitude de la vie du monde crée à l'homme un obstacle pour l'observation des conseils. Ce qui fait dire à saint Grégoire, au commencement de sa Morale: « Lorsque mon esprit me forçoit encore à servir le monde comme en apparence, le soin de ce même monde fit croître en moi une foule d'obstacles; au point que ce n'étoit plus en apparence, mais ce qui est plus grave, par l'esprit même qu'il me retenoit; rompant enfin avec tous les obstacles, j'ai gagné le port d'un monastère. »

---

mino non suscepit, sed abiit tristis propter divitias quas habeat. Et hæc quidem dicta sunt si comparentur consilia ad præcepta charitatis. Si vero comparemus ea ad alia legis præcepta, quis non videat quanta sequatur absurditas? Si enim per consilia et religionis observantias tolluntur occasiones peccatorum, per quæ sunt præceptorum transgressiones, quis non videat aliquem tanto magis indigere, ut occasiones peccatorum evitet? Numquid ergo dicendum erit juveni. Vivas interim inter mulieres, et lascivorum consortia, ut sic in castitate exercitatus, postmodum in religione castitatem observes: tanquam facilius fit in sæculo quam in religione castitatem servare? Idem etiam de aliis virtutibus et peccatis apparet. Similes sunt igitur hujusmodi doctrinam promulgantes bellorum ducibus, qui milites in suo tirocinii exordio acrioribus bellis exponerent. Fatemur autem, quod si qui sunt in vita sæculari exercitium præceptorum habentes, melius possunt in religione proficere: sed sicut ex una parte præceptorum exercitium in vita sæculari præparat hominem ad consilia melius observanda, ita ex alia parte sæcularis vitæ consuetudo consiliis observandis impedimentum præstat. Unde Gregorius dicit in *principio Moral.*: « Cum adhuc me cogeret animus præsenti mundo quasi specietenus deservire, cœperunt multa contra me ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in eo jam non specie, sed quod est gravius, mente retineret; quæ tandem cuncta sollicite fugiens, portum monasterii petii. »

CHAPITRE VII.

Solution des raisons des adversaires.

Il est facile, après avoir vu les choses dont nous venons de parler, de réfuter les raisons sur lesquelles s'appuient nos adversaires. Il est évident, d'après saint Jérôme, que la raison qu'ils tirent du jeune homme auquel le Seigneur avoit donné le conseil de la perfection, comme étant déjà exercé dans la pratique des préceptes, parce qu'il avoit répondu : « J'ai, dès ma jeunesse, observé toutes ces choses, » est de nulle valeur. Il dit en effet, parlant sur le passage de saint Matthieu : « Le jeune homme est un menteur. » Si de fait il avoit conformé par ses œuvres sa vie à ce qui est établi dans les commandements, vous aimerez votre prochain comme vous-même ; comment après, entendant ces mots : Allez, vendez ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres, s'est-il retiré la tristesse dans le cœur? » Et comme le dit Origène parlant sur saint Matthieu : « il est dit dans l'Evangile suivant les Hébreux, que, lorsque le Seigneur lui eut dit : « Allez, vendez tout ce que vous avez, le riche commença à se gratter la tête ; » le Seigneur lui dit alors : « Comment dites-vous, j'ai observé la loi et les Prophètes; » il est écrit dans la loi : Vous aimerez votre prochain comme vous-même; et voici qu'un grand nombre de vos frères, comme vous enfants d'Abraham, sont plongés dans la misère la plus profonde, ils meurent de faim, et votre maison regorge de biens, et il n'en sort absolument rien pour eux. C'est pourquoi le Seigneur le blâmant, lui dit : « Si vous voulez être parfait V... » Il est impossible de remplir le précepte dont parle le Seigneur : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même, » et d'être riche, surtout d'avoir de grands biens ; mais il faut entendre cela, en tant que l'on veut observer ce précepte d'une manière parfaite.

CAPUT VII.

Solutio rationum adversariorum.

His igitur visis facile est ea, quibus innituntur, refellere. Quod enim primo inducunt de adolescente cui Dominus consilium perfectionis dedit, ut puta jam in mandatis exercitato, quia dixerat : « Hæc omnia servavi à juventute mea, » manifestum est secundum Hieronymum efficaciam non habere. Dicit enim *Matth.* : « Mentitur adolescens. » Si enim quod positum est in mandatis, Diliges proximum tuum sicut teipsum, opere complesset, quomodo postea audiens, « Vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, tristis recessit? » Et sicut Origenes super *Matth.* narrat : « Scriptum est in evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei : Vade et vende omnia quæ habes, cœpit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis, feci legem et prophetas : scriptum est in lege : Diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. » Itaque Dominus redarguens eum dicit : « Si vis perfectus esse, etc. » Impossibile est enim implere mandatum quod dicit : « Diliges proximum tuum sicut teipsum, » et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones ; » sed hæc intelligenda sunt quantum ad perfectum modum observantiæ hujus præcepti. Nihil autem

Mais rien n'empêche de dire que celui-ci n'a pas menti, et qu'il n'a d'abord gardé les commandements que d'une manière imparfaite, comme le disent saint Chrysostôme et les autres commentateurs. Le Seigneur cependant ne lui a pas donné le conseil de la perfection parce qu'il s'étoit exercé d'une maniere quelconque à garder les préceptes. C'est pourquoi une forme necessaire est prescrite, pour que la voie des conseils soit ouverte seulement à ceux qui se trouvent dans cette position ; parce qu'il a appelé saint Mathieu lui-même, bien qu'il ne se fût pas exercé dans la pratique des préceptes, mais qu'il eût plutot véeu dans le péché, à suivre les conseils, afin de ne fermer cette voie de la perfection ni aux pécheurs, ni même aux innocents.

Leur seconde preuve qu'ils tirent de ce qu'après les sacrements, il faut apprendre aux disciples à garder les commandements, est de nulle valeur pour leur proposition ; parce qu'il y a pour tous obligation d'être instruits sur les commandements, tant pour ceux qui restent dans le siècle, que pour ceux qui entrant en religion embrassent la voie de la perfection ; comme aussi il leur est nécessaire d'être éclairés sur les matières de la foi et sur les sacrements que l'on met en avant et qui sont communs aux uns et aux autres.

De même, leur troisième conséquence, à savoir que l'homme par l'observation des préceptes parvient à la plénitude de la sagesse, ne prouve rien autre chose, si ce n'est que par l'observation des commandements l'homme mérite la sagesse des choses cachées. On induit de là au même endroit, ce qui est contenu dans l'Ecclésiastique, ch. I, d'après un autre idiome : « Désirez la sagesse, gardez les commandements, et le Seigneur vous la donnera : » ce qui, comme il est évident, ne touche en rien à la proposition.

Mais pour ce qu'ils proposent en quatrième lieu, sur le commentaire de ces paroles du Psaume CXXX, « dans le même état que l'est

prohibet dicere eum prius imperfecte præcepta observasse, et quantum ad hoc eum non fuisse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt : nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorum Dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessaria forma præscribitur, ut solis talibus aditus ad consilia pateat, quia etiam Matthæum non exercitatum in præceptis, sed potius in peccatis conversatum, ad consilia sequenda vocavit, ut sic nec peccatoribus, nec etiam innocentibus perfectionis viam præcluderet.

Quod vero secundo inductum est, quod post sacramenta ad mandata servanda auditor est instruendus, hoc nihil ad propositum facit : quia instructio in mandatis omnibus necessaria est sive in sæculo remanentibus, sive etiam assumentibus perfectionis viam per religionis ingressum, sicut etiam doctrina fidei et sacramenta : de quibus præmittitur, sunt utrisque communia. Similiter quod tertio est inductum, quod faciendo mandata homo venit ad latitudinem sapientiæ, nihil aliud indicat, nisi quod per observantiam mandatorum homo meretur sapientiam occultorum. Unde ibidem inducitur illud, quod habetur *Eccli.*, I, secundum aliam litteram : « Concupisce sapientiam, serva mandata, et Dominus præbebit illam tibi, » quod manifestum est nihil ad propositum pertinere.

Jam vero quod quarto propositum est de Glossa super illud *Psalm.* CXXX : « Sicut ablactatus super matre sua, » diligentius discutiamus, quia quamvis sit frivo-

l'enfant que sa mère a sevré ; » discutons-le avec plus de soin, parce que bien que ce soit un argument frivole, ils en font grand bruit, et s'étayent vainement sur cet argumeut. Il découle évidemment de la suite du même commentaire qu'il s'agit ici de l'alimentation de ceux qui sont nouvellement convertis à la foi. On met ainsi en avant que nous sommes après le baptême formés aux bonnes œuvres, que nous sommes nourris par le lait de la doctrine la plus simple, profitant au moyen de ce lait, jusqu'à ce que devenus un peu grands, nous passions du lait de la mère à la table du père, c'est-à-dire de la doctrine la plus simple où on nous apprend que le Verbe s'est fait chair, nous arrivions au Verbe du Père : au commencement chez Dieu, etc., ce qui évidemment appartient à l'ordre de la doctrine. Ils mettent ensuite en avant et donnent pour exemple ce qu'observe l'Eglise, elle qui compte cinq temps ; pendant le premier de ces temps on fait pénétrer dans le cœur des nouveaux convertis, au moyen des exorcismes et des catéchismes, le principe du christianisme. Le second temps qui va jusqu'au samedi saint, est celui pendant lequel ils sont comme nourris dans le sein de l'Eglise, et c'est le troisième où ils sont enfantés à la lumière. Le quatrième est celui pendant lequel l'Eglise les porte comme dans ses bras et les nourrit de son lait jusqu'à la Pentecôte; pendant ce temps ils ne sont soumis à rien de difficile; il n'y a ni jeûne ni veille. Le cinquième, est le temps où confirmés par l'Esprit saint, et comme sevrés, ils commencent à jeûner et à pratiquer les autres observances difficiles; ce qui semble venir à l'appui de leur proposition, parce qu'il s'agit évidemment ici de l'ordre par lequel on passe des choses moins difficiles à celles qui le sont davantage. Mais leur manière de progresser pèche de trois manières; et d'abord, parce que autre est la raison qui fait agir dans les choses que volontairement l'on s'impose, autre est celle qui dirige dans celles qui pro-

---

lum, multum tamen hoc jactant, et inaniter innituntur eidem. Patet autem ex ipso progressu Glossæ inductæ, quod agit de nutritione noviter ad fidem conversorum. Sic enim præmittitur, quod post baptismum bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo à lacte, donec jam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam Patris, id est, à simpliciori doctrina, ubi præstatur, Verbum caro factum est, accedamus ad verbum Patris, In principio apud Deum; quod manifestum est ad doctrinæ ordinem pertinere. Postmodum vero ecclesiastica observatio in exemplum inducitur, quæ quinque tempora observat, in quorum primo per exorcismum et catechismum nuper conversi ad fidem rudimentis christianitatis imbuuntur. Secundum tempus est, quoniam in utero Ecclesiæ aluntur, usque ad sabbatum sanctum, et tunc est tertium tempus, in quo ber baptismum ad lucem generantur. Quartum tempus est, in quo manibus Ecclesiæ gestantur, et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia inducuntur, non jejunatur, non media nocte surgitur. Quintum est tempus, in quo spiritu paraclito confirmati, quasi ablactati incipiunt jejunare, et alia difficilia facere et servare, quod videtur ad horum propositum pertinere, quia manifeste agitur de ordine transeundi à facilioribus operibus ad difficiliora. Hic autem eorum processus tripliciter deficit : primo quidem, quia alia est ratio in his quæ sponte assumuntur, alia in his quæ

cèdent de la nécessité. De même, il ne faut pas procéder envers ceux qui, récemment convertis, doivent être nourris comme des enfants, de la même manière qu'envers les pénitents, eux qui ressemblent à des malades qu'il faut guérir. Si donc il y en a qui aient été nouvellement convertis à la foi, il ne faut pas nécessairement leur imposer dès le commencement les choses les plus difficiles; mais il faut d'abord les exercer aux choses faciles et ensuite leur imposer celles qui sont plus difficiles, comme on nourrit d'abord les enfants avec le lait et ensuite on leur donne une nourriture plus forte; c'est dans ce sens qu'il faut entendre le commentaire. Si cependant ceux qui depuis peu sont convertis à la foi veulent mettre la main à ce qu'il y a de plus élevé, quel est celui qui osera les en empêcher? Et pour ne pas nous éloigner de l'exemple du commentaire; comme après le baptême solennel qui s'administre la veille de Pâques, on accorde à cause des faibles un certain relâchement des œuvres pénibles, ainsi après le baptême solennel qui se célèbre la veille de la Pentecôte, l'Eglise aussitôt indique les jeûnes pour signifier ceux qui dans la ferveur de l'esprit qu'ils ont reçu dans le baptême, se soumettent aussitôt à une vie plus austère. Mais pour les pénitents, il est encore une autre raison, c'est que dès le principe on leur enjoint une pénitence plus étroite, ensuite peu à peu on l'allège; comme on impose aux malades lorsqu'ils commencent à guérir une diète plus sévère, de laquelle on se relâche à mesure qu'ils recouvrent la santé. C'est d'après cela que l'Eglise impose de prime-abord à ceux qui ont vécu dans l'innocence le fardeau plus léger des préceptes que nécessairement il faut observer; mais comme il n'y a pas la même nécessité pour les conseils, elle ne les leur impose pas; si de leur propre volonté ils les embrassent, elle ne les empêche pas de le faire; mais elle enjoint aux pénitents pendant les premières années, suivant que le portent les canons, les observances les plus étroites.

---

ex necessitate inducuntur. Item, est alia ratio de nuper conversis ad fidem qui sunt quasi pueri nutriendi, atque alia de pœnitentibus qui sunt quasi infirmi sanandi. Si igitur aliqui fuerint de novo ad fidem conversi, non sunt ei ex necessitate a principio difficilia imponenda, sed primum in levioribus exercitandi, postmodum vero sunt eis arctiora imponenda, sicut pueri prius nutriuntur lacte, postmodum vero durioribus cibis, et in hoc casu loquitur Glossa. Si tamen mox conversi ad fidem sponte propria voluerint manum mittere ad altiora, quis eos audebit arcere. Et ut ab exemplo Glossæ non recedamus, sicut post solemnem baptismum, qui fit in vigilia Paschæ, quædam requies a laboriosis operibus indulgetur propter infirmos, ita post solemnem baptismum, qui in vigilia Pentecostes celebratur, statim Ecclesia indicit jejunia, ad significandum eos qui ex fervore spiritus in baptismo suscepti statim se arctiori vitæ subjiciunt. De pœnitentibus autem est alia ratio : quia eis a principio injungitur pœnitentia arctior, postmodum vero paulatim levigatur, sicut etiam infirmis cum sanari inceperint, arctior diæta imponitur, quæ postmodum cum in valetudine profecerint, remittitur. Secundum hoc ergo Ecclesia innocentibus a principio leviora imponit onera præceptorum, quæ ex necessitate servantur, consilia vero ex necessitate eis Ecclesia non imponit, nec tunc prohibet si ea velint propria voluntate assumere : pœnitentibus autem secundum statuta canonum in primis annis arctiores observantiæ injunguntur.

Leur raisonnement pèche secondement, parce que dans chaque état ou chaque charge on passe des choses les plus faciles aux plus difficiles : il ne faut pourtant pas que celui qui a reçu une charge plus élevée s'exerce d'abord dans une qui l'est moins. Il n'est pas en effet nécessaire que celui qui voudra s'exercer dans une profession quelle qu'elle soit, s'exerce dans une profession moins difficile, mais il faut que dans cette profession il commence par les choses les plus faciles, pour de là arriver aux plus difficiles. Il suit donc de là que ceux qui voudront s'exercer en religion à pratiquer les conseils, ne doivent pas d'abord s'exercer dans le siècle à observer les préceptes, mais qu'il faut dès le principe leur imposer les choses qui dans l'état de religion sont les plus faciles ; comme il ne faut pas que ceux qui veulent embrasser l'état clérical s'exercent d'abord dans la vie laïque ; ceux qui veulent vivre dans la continence ne doivent pas non plus s'exercer à être continents dans le mariage.

Le troisième vice de leur raisonnement vient de ce que chaque œuvre renferme deux difficultés. L'une vient de la grandeur seule des œuvres, et comme cette difficulté exige une vertu parfaite, elle n'est pas imposée à ceux qui sont imparfaits. Il est aussi une difficulté qui vient de la défense, ceux qui en ont le plus besoin, sont ceux dont la vertu n'est pas parfaite. De là vient que les enfants sont soumis à une surveillance plus étroite pendant qu'ils vivent sous les maîtres chargés de faire leur éducation que lorsqu'ils sont arrivés à un âge parfait. Mais l'état de religion est un certain enseignement qui éloigne du péché et qui conduit plus facilement à la perfection, comme on le voit d'après ce que nous avons dit. Bien plus ceux dont la vertu n'est pas parfaite, comme ceux qui ne se sont pas exercés à garder les commandements, ont plus besoin de ce préservatif, parce que soumis à une telle règle, il leur est plus facile d'éviter le péché que s'ils vivoient

---

Secundus defectus est, quia in quolibet officio, vel statu à facilioribus ad difficiliora transitur. Nec tamen oportet quod quicumque altiorem statum recipit, in leviori prius exerceatur. Non enim necesse est ut qui in aliquo artificio exerceri voluerit, prius in aliquo leviori exerceatur, sed in eodem artificio à levioribus ad majora perducitur. Unde non oportet ut qui in statu religionis per consiliorum observantiam exerceri voluerint, prius exerceantur in sæculo in observantia præceptorum, sed quod de his quæ ad religionem pertinent, a principio minora eis imponantur : sicut nec oportet quod qui volunt clericale officium assumere, prius in vita laicali exerceantur, aut qui volunt continenter vivere, non prius oportet eos in continentia conjugali exerceri. Tertius defectus est, quia duplex est operis difficultas. Quædam ex solò magnitudine operum, et talis difficultas, quia requirit perfectionem virtutis, non imponitur imperfectis : quædam vero est difficultas cohibitionis, qua magis indigent qui sunt imperfectæ virtutis. Unde pueris arctior adhibetur custodia dum sub pædagogis educantur, quam postmodum cum pervenerint ad æternitatem perfectam. Status autem religionis est quædam disciplina cohibens à peccatis, et facilius ad perfectionem inducens, sicut ex prædictis apparet. Et ideo hi qui sunt imperfectæ virtutis, puta, nondum in præceptis exercitati, magis indigent tali custodia, quia facilius est eos peccatis abstinere tali disciplinæ

avec une plus grande liberté dans le siècle. Pour ce qui est ajouté dans le commentaire, il en est plusieurs qui pervertissent cet ordre, tels sont les hérétiques et les schismatiques ; d'après ce qui suit, il est évident qu'il s'agit ici de l'ordre de la doctrine ; il suit en effet : mais celui-ci dit avoir gardé les préceptes, se liant ainsi par une malédiction, comme s'il n'avoit pas été seulement humble dans ses autres facultés, mais encore dans sa science ; parce que moi, dit-il, javois des sentiments d'humilité, nourri d'abord de lait, ce qui est, le Verbe fait chair, afin que je crusse jusqu'au pain des Anges, c'est-à-dire jusqu'au Verbe qui est au commencement chez Dieu, et ainsi il revient à ce qu'il avoit dit d'abord. Il suit de là que ce qui est donné comme moyen est ensuite donné comme exemple.

Pour ce qui est de la cinquième raison qu'ils tirent des cinq mille hommes que Jésus-Christ a nourris avec cinq pains et des quatre mille qu'il a ensuite rassasiés avec sept pains, elle est si futile qu'elle ne mérite aucune réponse. Il ne faut pas en effet juger de l'ordre des choses figurées d'après celui des figures qui les représentent, parce que quelquefois les premières sont figurées par les dernières et *vice versâ*. Comme le dit saint Augustin dans une lettre contre les Donatistes, l'argument que l'on tire de semblables figures n'est d'aucune valeur. Saint Denys dans une lettre à Titius, dit que la théologie symbolique n'est pas la théologie argumentative. Disons néanmoins malgré cela que cet ordre des miracles désigne l'ordre des préceptes par rapport aux conseils relativement à l'état du genre humain tout entier. Les conseils en effet ne furent pas donnés sous l'ancienne loi, mais bien sous la nouvelle, parce que la loi ne conduisit rien à la perfection, le commentaire lui-même le prouve, lui qui dit que les cinq pains sont les préceptes légaux, et que les sept pains sont la

---

subjectos, quam si liberius in sæculo nutriantur. Quod vero in Glossa subditur : « Multi hunc ordinem pervertunt, ut hæretici et schismatici, » manifeste apparet per sequentia ad ordinem doctrinæ pertinere, sequitur enim. Hic vero servasse dicit, obstringens se maledicto sic, quasi non modo in aliis suis humilis, sed etiam in scientia, quia ego humiliter sentiebam prius nutritus in lacte, quod est Verbum caro factum, ut succrescerem ad panem angelorum, scilicet ad Verbum, quod est in principio apud Deum, et sic redit ad id quod prius dixerat. Unde quod in medio positum est, causa exempli inducitur.

Quod vero quinto inductum est, de quinque millibus hominum, quos Christus de quinque panibus prius pavit, et postmodum quatuor millia de septem panibus, tam frivolum est, ut responsione non egeat. Nec enim oportet secundum ordinem figurarum, et ordinem rerum esse quæ figurantur, quia quandoque per priora figurantur posteriora et e converso. Nec ab hujusmodi figuris efficax argumentatio trahitur, ut Augustinus dicit in quadam epistola contra Donatistas, et Dionysius dicit in Epistola ad Titium, quod symbolica theologia non est argumentativa. Hoc tamen non obstante dicamus, quod per istum ordinem miraculorum designatur ordo præceptorum ad consilia quantum ad statum totius humani generis. Non enim consilia fuerunt data in veteri testamento, sed in novo, quia nihil ad perfectum adduxit lex, et hoc patet per Glossam quæ quinque panes dicit esse legalia præcepta : septem autem panes evangelicam perfectionem. Non autem propter hoc oportet quod iidem homines

perfection évangélique. Mais il n'est pas pour cela nécessaire que les hommes s'exercent d'abord dans la vie séculière sur les préceptes légaux, et ensuite sur les conseils dans la vie religieuse. On ne lit pas en effet que les mêmes hommes fussent d'abord parmi les cinq mille et ensuite parmi les quatre mille.

Mais semblablement ce qu'ils proposent en sixième lieu des quatre choses dont se composent les saints évangiles n'a aucune valeur pour leur proposition, parce qu'ils donnent pour exemple la perfection qui ne se rapporte pas aux conseils mais au mode parfait d'observer les préceptes qui concernent les actes des vertus, comme Jésus-Christ les a observés. C'est pour cela qu'il est ajouté dans le commentaire des exemples, tels que ceux-ci : « Apprenez de moi que je suis doux, etc. Soyez parfaits comme votre Père, etc.; » et ailleurs : « Je vous ai donné l'exemple, etc. »

Mais pour ce qu'ils proposent en septième lieu touchant la vie active relativement à la vie contemplative, il faut l'examiner plus attentivement parce que c'est un point souvent rebattu par eux. Il est donc vrai que la vie active précède la vie contemplative; mais ils semblent ignorer ce que c'est que la vie active. Et en premier lieu parce qu'ils croient que la vie active existe dans la seule dispensation des choses temporelles, au point que les religieux, disent-ils, qui ne possèdent rien ni en propre ni en commun, ne peuvent pas participer à la vie active; ce dont saint Grégoire démontre évidemment la fausseté dans la seconde partie de sa deuxième homélie sur Ezéchiel : « La vie active consiste à donner du pain à celui qui a faim, à instruire par des paroles pleines de sagesse l'ignorant, à corriger celui qui se trompe, à rappeler le prochain orgueilleux à l'humilité, à prendre soin de l'infirme, à dispenser à chacun les choses qui leur sont avantageuses, et à pourvoir ceux qui nous sont confiés des choses néces-

---

prius exerceantur in præceptis legalibus in sæculari vita, et postmodum in consiliis in vita religiosa. Non enim legitur quod iidem homines fuerint inter quinque millia, et postmodum inter quatuor millia. Similiter vero quod sexto proponitur de illis quatuor, ex quibus sancta Evangelia contexuntur, non facit ad propositum : quia quod dicitur in exemplis, perfectio non refertur ad consilia, sed ad perfectum modum observandi præcepta, quæ sunt de actibus virtutum, sicut Christus observavit. Unde subduntur in Glossa, exempla ut hoc, « Discite à me, quia mitis sum, etc. Estote perfecti, sicut et Pater vester, etc., » et alibi : « Exemplum enim dedi vobis, etc. »

Jam vero quod septimo proponitur de ordine vitæ activæ ad contemplativam, diligentius considerandum est, quia hoc ab eis frequentius inculcatur. Verum quidem igitur est, quod activa vita contemplativam præcedit, sed ignorare videntur quid sit vita activa. Primo quidem, quia credunt vitam activam in sola dispensatione rerum temporalium existere, ita quod asserunt religiosos qui nihil possident nec proprium, nec commune, activæ vitæ participes esse non posse, quod manifeste falsum ostenditur in hoc quod Gregorius dicit in II. Homilia secundæ partis super *Ezech.* : « Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis viam superbum proximum revocare, infirmantis curam gerere, quæ singulis

saires à leur subsistance. » Il ressort clairement de là, qu'il appartient à la vie active, de pourvoir non-seulement aux besoins temporels des autres, mais encore de pourvoir à leurs biens spirituels, soit en les conduisant, soit en les reprenant ; mais les hommes qui ne possèdent absolument rien dans le siècle sont plus aptes à remplir ces devoirs. C'est pour cela que le Seigneur dépouille de tous les biens du monde ses Apôtres, les futurs docteurs de l'univers entier, ainsi que nous le voyons dans saint Matthieu, ch. X : « Mais nous rechercherons ultérieurement si l'exercice des vertus morales de l'homme envers lui-même appartient à la vie active ; et si nous suivons la doctrine du Philosophe, toutes les vertus morales appartiennent à la vie active, ainsi qu'il le prouve dans le deuxieme livre de son Ethique. Les vertus intellectuelles au contraire appartiennent à la vie contemplative ; saint Augustin vient à l'appui de cette thèse dans le dixième livre de la Trinité, où il assigne à l'action la raison inférieure qui dispense les biens temporels, soit qu'ils lui appartiennent, soit qu'ils appartiennent à autrui, mais il assigne à la contemplation la raison supérieure qui s'attache aux raisons éternelles. Ceci donc étant établi, la raison pour laquelle la vie active doit précéder la vie contemplative est péremptoire, parce que, à moins que l'homme n'ait l'ame dégagée des passions par les vertus morales qui sont du domaine de la vie active, il n'est pas apte à contempler la vérité divine, selon ces paroles de saint Matthieu, ch. V : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ; » ici par une contemplation imparfaite, dans l'avenir par une contemplation parfaite. Ainsi donc l'exercice de la vie n'a pas seulement lieu chez les séculiers, mais aussi chez les religieux. Et d'abord, en tant que chez eux les passions de l'ame sont refrenées par les vertus morales. Secondement parce qu'ils peuvent aussi eux-memes pratiquer les œuvres de la miséricorde envers les

quibusque expediunt dispensare, et commissis rebus qualiter subsistere valeant providere. » Ex quo patet, quod ad activam pertinet non solum in temporalibus, sed etiam in spiritualibus ducendo, vel corrigendo aliis providere, ad quæ magis homines redduntur idonei, nihil penitus in hoc sæculo habentes. Unde et Dominus Apostolos orbis doctores futuros omnibus hujus mundi bonis spoliavit, ut habetur *Matth.*, X. Est autem quærendum ulterius, utrum exercitium moralium virtutum hominis ad seipsum, ad vitam activam pertineat, et si quidem doctrinam sequamur Philosophi morales virtutes omnes pertinent ad vitam activam, ut patet in X. *Ethic.*, intellectuales vero ad vitam contemplativam, cui etiam Augustinus attestatur XII. *De Trin.*, ubi rationem inferiorem quæ temporalia dispensat, sive ad se, sive ad alium pertinentia, deputat actioni : superiorem vero rationem, quæ rationibus æternis inhaeret, deputat contemplationi. Hoc ergo habito, in promptu est ratio, quare vita activa præcedat contemplativam, quia nisi homo per virtutes morales habeat animam à passionibus deputatam, quod pertinet ad vitam activam, non est idoneus ad divinam veritatem contemplandam, secundum illud *Matth.*, V. « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, » et hic imperfecta, et in futuro contemplatione perfecta. Sic igitur exercitium vitæ activæ est non solum in secularibus, sed etiam in religiosis. Primo quidem, in quantum per virtutes morales in eis animæ passiones

autres, soit en les instruisant ou les corrigeant, ou au moins en visitant les infirmes, consolant les affligés, soit qu'ils vivent dans le siècle ou dans un monastère. Ce qui fait que sur ces deux points, il est dit dans saint Jacques, ch. I : « La religion pure et immaculée aux yeux de Dieu notre Père, consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions et à se conserver pur de la corruption du siècle présent. »

Troisièmement, parce que par leur entrée même en religion, ils dispensèrent aussi les biens temporels qu'ils possédoient, les donnant aux pauvres. Ce n'est donc pas pour cela que le commentaire mis en avant dit que les préceptes appartiennent à la vie active, et les conseils à la vie contemplative, comme si les préceptes appartenoient à la seule vie active. Saint Grégoire dit sur le même sujet : « La vie contemplative, c'est garder de tout son cœur l'amour de Dieu et du prochain, qui sont les grands commandements de la loi, ainsi qu'il est dit en saint Matthieu, ch. XXII : il n'est pas ainsi prouvé que les conseils appartiennent à la seule vie contemplative comme il a été démontré, mais qu'ils ont surtout pour but de disposer à la vie contemplative : quant à l'observation des préceptes sans celle des conseils elle ne dispose pas suffisamment à la vie contemplative pour laquelle il faut une plus grande perfection. » Il n'est donc pas nécessaire à l'homme de demeurer dans le siècle pour s'y exercer à la vie active, parce qu'il peut aussi, dans l'état de religion, s'exercer suffisamment pour être porté à la vie contemplative.

Pour ce qui est de leur huitième raison, à savoir que l'homme n'atteint pas tout-à-coup le sommet de la perfection, bien qu'ils se reposent fortement sur elle, cette raison n'est pourtant pas d'une grande valeur pour leur assertion. Il faut en effet admettre le degré le plus élevé comme le plus infime dans le même état et dans le même

---

refrænantur. Secundo, quia ipsi etiam in alios possunt misericordiæ officia exhibere, vel docendo vel corrigendo, vel saltem infirmos visitando, mœstos consolando, vel in sæculo existentes, vel secum in monasterio viventes. Unde quantum ad hæc duo, dicitur *Jac.*, I. : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. »

Tertio, quia in ipso religionis ingressu etiam temporalia dispensaverunt, quæ habebant, pauperibus largientes. Non ergo propter hoc Glossa inducta præcepta dicit ad vitam activam pertinere, consilia vero ad contemplativam, quia præcepta ad solam vitam activam pertineant : dicit enim ibidem Gregorius : « Contemplativa vita est charitatem Dei, et proximi tota mente retinere, quæ sunt magna præcepta in lege, ut dicitur *Matth.*, XXII, neque ita, quod consilia principaliter disponunt ad vitam contemplativam, sicut ostensum est, sed quia consilia principaliter disponunt ad vitam contemplativam : præcepta autem sine consiliis observata, non sufficienter disponunt ad vitam contemplativam ad quam requiritur major perfectio. » Non ergo propter hoc oportet aliquem in sæculo remanere, ut ibi exercitetur in vita activa, quia etiam in statu religionis potest homo habere exercitium tantum vitæ activæ, quantum necesse est ad hoc, quod homo promoveatur ad contemplationem.

Quod vero octavo propositum est, nemo repente fit summus, non multum ad propositum facit, quamvis etiam super hoc multum innitantur. Est enim summum et infimum accipere in eodem statu, et in eodem homine aut in diversis statibus, et

homme, ou dans divers états et différents hommes. Si donc l'un et l'autre se trouvent et dans le même état et dans le même homme, il est évident que personne ne peut arriver subitement au sommet de la perfection, parce que chaque homme vivant d'une manière droite, fait toute sa vie des progrès pour arriver au point le plus élevé. Mais si ceci se rapporte à divers états, il ne faut pas que celui, quel qu'il soit, qui veut parvenir à l'état le plus élevé, commence par celui qui l'est le moins, comme celui qui veut être clerc, ne doit pas d'abord s'exercer dans la vie laïque, mais se faire immédiatement inscrire dans la milice du clergé. Pour ce qui est des diverses personnes, il ne faut pas non plus qu'il en soit ainsi. L'un commence par un degré de sainteté si élevé qu'il est le plus élevé pour un autre, à peine si pendant toute sa vie une autre pourra y parvenir. Saint Grégoire raconte dans son deuxième Dialogue, « afin que tous les hommes qui vivoient alors et ceux qui devoient vivre après lui connussent, par quel état de perfection avoit commencé la grace de conversion du jeune Benoit. »

Mais ce qu'ils objectent en neuvième lieu, à savoir que l'on ne place pas sur des murs nouvellement construits le pied d'une charpente, ainsi que ce qu'ils proposent dixièmement; celui-là s'expose à choir, qui, sans tenir compte des degrés, cherche à s'élever au milieu des précipices, ne viennent nullement à l'appui de leur assertion ; parce que ces preuves ont trait à l'honneur de la prélature qui exige une vertu parfaite et que par conséquent il ne faut pas imposer à ceux qui ne sont pas parfaits. Mais les conseils sont comme les échelons pour la perfection et des préservatifs contre le péché, desquels ont besoin les murs nouvellement construits pour dessécher l'humidité des vices, et au moyen desquels, comme par des degrés nécessaires, on parvient à la perfection.

Pour ce qui est de la onzième raison sur laquelle ils s'appuient, à savoir que dans l'ordre de la nature les préceptes passent avant les

---

in diversis hominibus. Si quidem igitur utrumque accipiatur in eodem statu, et in eodem homine, manifestum est, quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat. Si vero hoc referatur ad diversos status, non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori statu incipiat, sicut non oportet, ut qui vult esse clericus prius in laicali vita exerceatur, sed statim a puerilibus annis alicui clericali militiæ ascribuntur. Similiter etiam nec hoc oportet, quantum ad diversas personas. Unus enim ab altioris sanctitatis gradu incipit, quam sit summum alterius, ad quod per totam vitam suam alter perveniet. Unde Gregorius dicit in II. *Dialog.* : « Quatenus præsentes et futuri omnes cognoscerent Benedictus puer conversionis gratiam à quanta perfectione cœpisset. »

Quod vero nono proponitur de parietibus recentibus, quibus non sunt tignorum onera imponenda, et quod decimo proponitur, casum quærit qui post positis gradibus per abrupta quærit ascensum, non sunt ad propositum, quia authoritates illæ loquuntur de honore prælationis, qui requirit perfectam virtutem, et ideo non est imperfectis imponendum. Sed consilia sunt promotiones quædam ad perfectionem et cohibitiones à peccatis, quibus novi parietes indigent, ut exsiccentur ab humore vitiorum, et quibus quasi per debitos gradus ad perfectionem pervenitur.

Quod vero undecimo proponitur, priora

conseils; ce que nous avons dit plus haut démontre assez quelle en est la vérité. Si en effet nous parlons des commandements qui sont la fin des autres, lesquels sont l'amour de Dieu et du prochain, il est évident que les conseils sont disposés à leur égard comme pour leur fin. L'ordre de ces conseils est donc tel par rapport à ces préceptes que celui de ceux qui sont disposés pour une fin à l'égard de cette fin. Et ainsi, si les conseils étoient disposés par rapport aux préceptes dont nous venons de parler, comme des choses sans lesquelles il ne seroit pas possible de les observer, il s'ensuivroit qu'il seroit nécessaire de garder les conseils avant que d'aimer Dieu et le prochain, ce qui est évidemment faux. Mais comme les conseils sont disposés par rapport aux préceptes sus-énoncés de telle sorte que, par eux, on peut et plus facilement et plus parfaitement les garder; il s'ensuit que de cette manière par les conseils on parvient à l'amour parfait de Dieu et du prochain qui dans l'intention précède les conseils, mais qui dans l'exécution ne vient qu'après. Mais si nous comparons les conseils aux préceptes qui ont pour but l'amour de Dieu et du prochain, on peut y observer deux moyens de les comparer; de ce que les conseils en effet ne peuvent pas être observés sans les préceptes, mais que les préceptes peuvent l'être sans les conseils par un grand nombre de personnes; les conseils pourront être comparés aux préceptes considérés en général. Et ainsi il y aura un ordre des conseils par rapport aux préceptes comme il y en a un du propre au commun, lequel est en quelque sorte antérieur à l'ordre de la nature, mais il n'est pas nécessaire qu'il le soit à celui du temps. D'après cela, il ne sera pas nécessaire à quelqu'un de s'être d'abord exercé à garder les commandements pour de là passer aux conseils. Il est encore possible de comparer les conseils aux préceptes en tant qu'ils sont observés sans

---

esse naturæ ordine præcepta consiliis, patet ex prædictis qualiter habeat veritatem. Si enim loquamur de præceptis finalibus, quæ sunt dilectio Dei et proximi, manifestum est, quod consilia ordinantur ad ea sicut ad finem. Talis est ergo ordo consiliorum ad præcepta hujusmodi, qualis eorum quæ sunt ad finem respectu finis. Finis autem est prior in intentione, posterior vero est in executione. Et sic si consilia ordinarentur ad prædicta præcepta, sicut quæ sine eis nullatenus possent servari, sequeretur, quod necesse esset prius observari consilia, quam aliquis diligat Deum vel proximum, quod est manifeste falsum. Sed quia hoc modo consilia ordinantur ad prædicta præcepta, ut per ea facilius et perfectius custodiantur, consequens est, quod per hujusmodi consilia perveniatur ad perfectam dilectionem Dei et proximi, quæ intentione præcedit consilia : sequitur autem secundum operis executionem. Si autem comparemus consilia ad alia præcepta, quæ ordinantur ad dilectionem Dei et proximi, inter ea duplex comparatio potest attendi. Quod enim consilia sine præceptis observari non possunt, præcepta vero à multis observantur sine consiliis, poterunt comparari consilia ad præcepta communiter considerata. Et sic erit ordo consiliorum ad præcepta, sicut ordo proprii ad commune, quod est quodammodo naturæ ordine prius, non tamen oportet, quod tempore. Et secundum hoc non oportebit, quod aliquis prius exercitetur in præceptis, et sic ad consilia transeat. Alia vero comparatio potest attendi consiliorum ad præcepta hujusmodi, quod sine consiliis observantur, et sic est comparatio consiliorum ad præcepta, sicut unius spe-

les conseils, et ainsi la comparaison des conseils aux préceptes se fait comme celle d'une espèce parfaite à une espèce imparfaite; comme l'on compare l'animal raisonnable à celui qui ne l'est pas; et ainsi dans l'ordre de la nature les conseils sont antérieurs aux préceptes; dans quelque genre que ce soit en effet, naturellement ce qui est parfait vient avant ce qui ne l'est pas, car ainsi que le dit Boëce, la nature commence par ce qui est parfait. Il ne faut cependant pas que les préceptes ainsi considérés soient antérieurs en temps aux conseils, car il n'est pas nécessaire qu'un être quelconque appartienne d'abord à une espèce imparfaite pour de là passer à une espèce parfaite; mais il est nécessaire que placés aux dernières limites de la même espèce, il passe de l'imparfait au parfait.

Quant à ce qu'ils proposent en dernier lieu, à savoir, qu'il n'y auroit pas de salut sans les conseils, si les conseils précédoient les préceptes, il est évident d'après ce que nous avons dit plus haut, que cette conclusion vient de ce qu'ils interprètent mal ce que nous disons. Nous ne disons pas en effet que les conseils sont disposés par rapport aux préceptes, de telle sorte que sans eux on ne puisse pas les observer, mais bien que par eux on peut les garder d'une manière et plus parfaite et plus exacte.

CHAPITRE VIII.

Raisons apportées pour établir qu'avant d'entrer en religion, on doit délibérer longtemps et avec un grand nombre de personnes.

Ces choses donc étant traitées, il faut rechercher si, comme ils le disent, ceux qui veulent entrer en religion doivent préalablement prendre conseil d'un grand nombre de personnes. Ils s'efforcent d'établir leur opinion, par cela qu'il faut surtout demander conseil à plusieurs sur les choses qui pendant toute la vie présentent de grandes

---

cies perfectæ ad aliam speciem imperfectam, sicut animal rationale comparatum ad animal ratione carens, et sic consilia naturæ ordine sunt priora præceptis, quia perfectum in quolibet genere naturaliter prius est, natura enim ut Boetius dicit, à perfectis sumit initium. Nec tamen oportet, quod præcepta sic considerata sint tempore priora consiliis: non enim oportet, ut aliquid sit primo in specie imperfecta ad hoc quod transeat ad perfectam, sed necesse est, quod infra limites ejusdem speciei aliquis de imperfecto transeat ad perfectum.

Quod vero ultimo propositum est, quod non esset salus sine consiliis, si consilia præcepta præcederent, manifestum est ex præmissis, quod procedit ex falso intellectu eorum quæ dicuntur. Non enim sic dicimus consilia ordinari ad præcepta, ut sine quibus præcepta servari non possunt, sed sicut ea per quæ præcepta perfectius et melius servantur.

CAPUT VIII.

Rationes inductæ ad adstruendum, quod ante religionis ingressum, debet quis diu et cum multis deliberare.

His igitur pertractatis, inquirendum est, an oporteat volentes religionem intrare cum multis ante consilium habere, ut dicunt. Et hoc quidem nituntur astruere per hoc quod de arduis ad totam vitam pertinentibus maxime sunt à pluribus re-

difficultés. Mais dans les choses humaines, il paroît n'y avoir rien de plus ardu, de plus difficile que de se renoncer soi-même, de quitter le monde en entrant en religion où l'on est obligé de demeurer pendant sa vie entière. C'est donc sur ce point surtout qu'il faut demander l'avis d'un grand nombre, et qu'il faut réfléchir et délibérer longtemps. Ils s'appliquent à prouver cette assertion par la définition du vœu. On dit en effet que le vœu est la promesse d'un bien plus parfait, affermie par la délibération de l'esprit. La solidité du vœu dépend donc de la délibération. Mais le vœu de religion est de dernière solidité, puisqu'aucun événement survenant ne peut le rompre; donc il exige préalablement la plus mûre délibération. Ils tentent aussi de prouver leur assertion par ce qui est dit dans la première Epître de saint Jean, ch. IV : « Gardez-vous de croire à tout esprit, mais éprouvez l'esprit s'il vient de Dieu ; » ce qui surtout a lieu pour l'entrée en religion; comme il est prouvé, par cela même que saint Benoît et Innocent produisent dans ce cas cette preuve, le premier dans sa règle, le second dans une décrétale. Mais une épreuve de ce genre a besoin d'un examen approfondi; ce qui se fait mieux lorsqu'on en délibère avec plusieurs personnes. Ils ajoutent aussi qu'il faut prendre conseil là où il y a danger éminent de se tromper. Mais ce danger a surtout lieu pour l'entrée en religion; parce que comme il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, ch. II : « Satan lui-même se transforme en ange de lumière. » Ce qui fait que sous l'apparence du bien il trompe les imprudents. Il faut donc n'entrer en religion qu'après en avoir délibéré avec un grand nombre de personnes. Il faut de même examiner au moyen des conseils les plus diligents les choses qui peuvent avoir des conséquences funestes ; mais pour la plupart l'entrée en religion a une fin funeste, puisqu'ils deviennent apostats

---

quirenda consilia. Nihil autem videtur esse magis arduum et difficile in rebus humanis, quam semetipsum abnegare, et mundum deserere, religionem intrando, in qua necesse fit per totam vitam morari. In hoc igitur maxime sunt multorum consilia requirenda, et diutina deliberatione pensandum. Hoc etiam ostendere nituntur, ex voti diffinitione. Dicitur enim votum esse sponsio melioris boni, animi deliberatione firmata. Ex deliberatione igitur dependet firmitas voti. Sed votum religionis est firmissimum, utpote quod nullo superveniente potest infringi : ergo præexigit maximam deliberationem. Item hoc nituntur ostendere, per hoc quod dicitur I. *Joan.*, IV : « Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint ; » quod in religionis introitu locum habet, ut patet per hoc quod beatus Benedictus in Regula, et Innocentius in Decretali, in hoc casu hanc authoritatem inducunt. Sed hujusmodi probatio indiget diligenti examine, quod plenius fit per deliberationem cum multis. Oportet igitur volentem religionem intrare, primo deliberare cum multis. Addunt etiam quod ibi est consilium requirendum ubi deceptionis periculum imminet. Hoc autem contingit in religionis ingressu, quia, ut dicitur II. *ad Cor.*, XI, « ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis. » Unde sub specie boni decipit incautos. Oportet igitur cum multis deliberatione habita religionem intrare. Item, ea quæ possunt habere malum exitum, sunt diligenti consilio prius examinanda : religionis autem introitus in plerisque malum exitum habet, qui apostatæ et desperati fiunt. Oportet igitur maxima deliberatione præmissa religionem intrare. Denique ponendum est,

ou se jettent dans le désespoir. Donc la délibération la plus sérieuse est nécessaire avant d'entrer en religion. Il est en effet écrit aux actes des Apôtres, ch. V : « Si ce conseil ou cette œuvre vient de Dieu, il ne vous sera pas possible de le détruire. » Mais l'apostasie chez plusieurs met à néant le projet d'entrer en religioa. Ce projet donc n'est pas venu de Dieu. Un homme donc pour savoir s'il doit entrer en religion, doit préalablement en délibérer mûrement et avec plusieurs personnes. Telles sont donc les raisons au moyen desquelles ils s'efforcent d'imposer à ceux qui veulent l'obligation d'en délibérer mûrement et avec un grand nombre de personnes; afin que par ces conseils multipliés ils puissent de quelque côté préparer un obstacle à leur résolution.

CHAPITRE IX.

Réfutation de la proposition précédente.

Mais pour prouver la fausseté de cette assertion, prenons d'abord ce qui est ecrit dans saint Matthieu, chap. IV, à savoir que Pierre et André, ayant quitté leurs filets, suivirent aussitôt le Seigneur, qui les appeloit. Saint Jean Chrysostôme dit à leur louange : « Entendant le Seigneur qui les appeloit, bien qu'au milieu de leurs travaux, ils ne différèrent pas un instant, ils ne dirent pas, retournons chez nous, parlons à nos amis; mais abandonnant tout, ils le suivirent comme fit Elisée pour Héli. » Jésus-Christ exige de nous une obéissance telle que nous n'y apportions pas le moindre retard. Ce qui suit concerne Jacques et Jean, qui, appelés de Dieu, quittèrent aussitôt leurs pères et leurs filets, et le suivirent. Et comme le dit saint Hilaire commentant saint Matthieu : « Quittant leur métier et la maison paternelle, ils nous apprennent à suivre Jésus-Christ et à ne pas nous laisser enchaîner par les soucis de la vie séculière, ni par les habi-

---

quod maxime replicant. Dicitur enim *Act.*, V : « Si ex Deo consilium est hoc aut opus, non poteritis dissolvere illud. » Dissolvitur autem propositum religionis intrandæ in multis per apostasiam. Non igitur hoc propositum fuit a Deo. Oportet igitur magna deliberatione cum multis habita prius considerare, an quis debeat religionem intrare. Hæc igitur sunt quibus necessitatem magnæ deliberationis, et cum multis habendæ, nituntur imponere his qui sunt in religione intraturi, ut multiplicatis consiliis, ex aliqua parte impedimentum paretur.

CAPUT IX.

Reprobatio prædictæ propositionis.

Ad hujus autem falsitatem assertionis ostendendam, primo quidem assumimus quod habetur *Matth.*, IV, quod « Petrus et Andreas continuo vocati à Domino, relictis retibus secuti sunt eum. » In quorum commendationem Chrysostomus dicit : « In mediis operibus existentes, audientes jubentem non distulerunt. Non dixerunt revertentes domum : Loquamur amicis; sed omnia dimittentes secuti sunt eum, sicut Elisæus Eliæ fecit. » Talem enim obedientiam Christus quærit à nobis, ut neque in instanti tempore remoremur. Deinde sequitur de Jacobo et Joanne, qui vocati a Deo, statim relictis retibus et patre, secuti sunt eum. Et sicut Hilarius dicit super *Matth.*, « eis artem et patriam domum relinquentibus, docemur Jesum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine, et paternæ domus consuetudine non te-

tudes de la maison paternelle. » Il est ensuite ajouté au chapitre neuvième de saint Matthieu, touchant le même saint Matthieu : « Qu'à l'appel du Seigneur, se levant, il le suivit. » Saint Chrysostôme dit sur ce passage : « Apprenez l'obéissance de celui qui est appelé, il ne résiste pas, il n'a pas demandé à retourner à sa maison, ni à en faire part aux siens. » Comme le remarque saint Remy à propos du même texte, il a estimé peu de chose les dangers humains auxquels il pouvoit être exposé de la part de ses chefs, laissant les comptes de sa charge imparfaits. On lit encore dans saint Matthieu, ch. VIII, et dans saint Luc, ch. IX, qu'un disciple de Jésus-Christ lui dit : « Maître, permettez-moi d'abord d'aller ensevelir mon père; » le Seigneur lui répondit : « Suivez-moi, et laissez les morts ensevelir leurs morts. » Saint Chrysostôme, parlant sur saint Matthieu et exposant ce passage, dit : « Il dit cela sans commander de mépriser les parents, mais pour démontrer qu'il ne peut rien y avoir de plus important pour nous que nos affaires célestes, que nous devons nous y appliquer avec tous les soins dont nous sommes capables, que nous ne devons y mettre aucun retard, quand même les choses qui nous attirent seroient et presque inévitables, et fort attrayantes. » Qu'y avoit-il, en effet, de plus nécessaire que d'ensevelir un père? Quoi de plus facile? Il ne falloit pas, en effet, beaucoup de temps.

Mais le diable, voulant trouver une entrée, presse avec plus d'ardeur, et quelque petite que soit la négligence qu'il trouve, il produit une grande pusillanimité. C'est pour cela que le Sage nous avertit en ces termes : « Ne différez pas de jour en jour. » Ceci nous apprend donc seulement que nous ne devons pas passer le plus petit instant inutilement, quand bien même mille obstacles s'offriroient à nous; bien plus, nous devons préférer à tout nos intérêts spirituels, nous

neri. » Postea vero *Matth.*, IX, de Matthæo subditur, quod « ad vocationem Domini surgens secutus est eum. » Ubi Chrysostomus dicit : « Disce vocati obedientiam; neque enim resistit, neque domum abire rogavit, et suis hoc communicare. » Humana etiam pericula quæ ei à principibus accidere poterant, parvipendit, dum officii sui rationes imperfectas reliquit, ut Remigius dicit ibidem. Ex quo evidenter accipitur, quod nihil humanum nos debet retardare à servitio Dei. Rursus *Matth.*, VIII, et *Luc.*, IX, legitur quod « quidam discipulus Christi dixit ad eum : Domine, permitte me primum ire et sepelire patrem meum. Cui Dominus respondit : Sequere me, et dimitte mortuos sepelire mortuos suos. » Quod exponens Chrysostomus super *Matth.*, dicit : « Hoc dixit non jubens contemnere amorem qui est ad parentes, sed monstrans quoniam nihil cœlestibus negotiis nobis magis necessarium esse oportet, et quoniam cum toto studio his jungi debemus, et neque parum tardare etiamsi valde inevitabilia et incitantia fuerunt quæ attrahunt. » Quid enim magis necessarium erat, quam sepeliendum patrem? Quid etiam facilius? neque enim multum tempus consumendum erat. Sed diabolus instat ardentius volens aliquem aditum invenire, et si modicam sumat negligentiam, magnam operatur pusillanimitatem. Propter quod Sapiens admonet dicens : « Ne differas de die in diem. » Nihil igitur aliud inde docemur, nisi quod nec minimum temporis frustra ducere decet, etiamsi mille cogentia sint, imo præferre spiritualia cunctis, et admodum necessariis. Et Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* : « Honorandus est pater, sed

devons les préférer même aux choses tout-à-fait nécessaires. Saint Augustin dit dans le livre de la Parole de Dieu : « Il faut honorer son père, mais il faut obéir à Dieu. Moi, dit-il, je vous appelle à l'Evangile, vous m'êtes nécessaires pour cette œuvre. Cette œuvre est plus grande que ce que vous voulez faire, il en est d'autres pour ensevelir leurs morts. Il n'est pas permis de faire passer en première ligne les choses qui ne doivent venir que les dernières. Aimez vos parents, mais préférez Dieu à vos parents. » Si donc Dieu a repris celui qui demandoit une si courte trève pour une chose si importante, de quel front quelques-uns viennent-ils soutenir que préalablement il faut, avant d'embrasser les conseils de Jésus-Christ, une longue délibération ? Il suit immédiatement dans saint Luc, ch. IX. Et l'autre dit : « Je vous suivrai, Seigneur, mais permettez-moi d'abord de renoncer à ce que je possède. » Cyrille, illustre docteur des Grecs, exposant ces paroles, dit : « Cette promesse pleine de louange doit être imitée. » Mais chercher à renoncer aux choses qui sont chez soi en s'en séparant, montre que l'on est éloigné d'une manière quelconque du Seigneur, pendant que dans son esprit on s'est proposé de s'unir à lui d'une manière parfaite. Vouloir en effet consulter ses proches qui ne doivent pas consentir à son projet, indique qu'il a faibli de quelque côté; c'est pour cela que le Seigneur le désapprouve. Il suit en effet : « Jésus lui dit : Personne mettant la main à la charrue et regardant derrière lui n'est propre au royaume du ciel. » Il a mis la main à la charrue celui qui suit avec affection, cependant il regarde derrière, lui qui demande un délai pour retourner dans sa maison et conférer avec les siens. Nous ne trouvons pas que les saints Apôtres se soient conduits de la sorte, eux qui quittant de suite leurs barques et leurs parents suivirent Jésus-Christ. Pour Paul, il n'acquiesça pas de suite à la chair et au sang. Tel il convient que soient ceux qui veulent suivre Jésus-Christ.

---

obediendum est Deo. Ego, inquit, ad evangelium te voco, ad illud opus mihi necessarius es. Majus est hoc quam quod vis facere; sunt alii qui sepeliant mortuos suos. Non licet anteriora posterioribus subdere. Amate parentes, et præponite Deum parentibus. » Si ergo propter rem tam necessariam Dominus modici temporis inducias petentem redarguit, qua fronte diuturnam deliberationem quidam asserunt præmittendam esse Christi consiliis? Deinde *Luc.*, IX, sequitur : « Et ait alter : Sequar te, Domine, sed primum permitte mihi renuntiare his qui domi sunt. » Quod exponens Cyrillus, insignis Græcorum doctor, dicit : « Imitanda promissio et omni laude plena. » Sed quærere renuntiare his qui domi sunt licentiando se ab eis, ostendit quod utcumque divisus sit à Domino, dum hoc perfecte adire proposuerit mente. Nam velle consulere proximos non consensuros huic proposito, indicat se utcumque labentem, propter quod Dominus improbat. Sequitur enim : « Ait ad illum Jesus : Nemo mittens manum suam in aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei. » Apposuit manum aratro qui affectuosus est ad sequendum, tamen respicit retro, qui dilationem petit occasione redeundi ad domum et cum propinquis conferendi. Non hoc invenimus fecisse sacros Apostolos, qui protinus omissa navicula et parente, secuti sunt Christum. Sed et Paulus statim non acquievit carni et sanguini. Tales esse decet volentes sequi Christum. Et Augustinus hoc exponens in libro *De verbis Domini*,

Saint Augustin exposant ceci dans son livre de la parole de Dieu, dit : « Celui qui a nom l'Orient t'appelle, et tu vas à celui qui a nom le Couchant ? » C'est Jésus-Christ qui a nom l'Orient d'après ces paroles de Zacharie, ch. IX : « Voilà l'homme qui a pour nom l'Orient. » Mais celui qui a nom l'Occident, est tout homme qui tombant dans la mort peut tomber dans les ténèbres du péché et de l'ignorance. Il fait donc injure au Christ en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse de Dieu, celui qui ayant entendu son conseil pense qu'il faut encore recourir à celui de l'homme mortel. Mais c'est par une espèce de tergiversation ridicule qu'ils s'efforcent d'échapper aux choses que nous avons dites plus haut. Ils disent en effet que les choses qui précèdent ne s'appliquent qu'à celui que le Seigneur appela lui-même; ils confessent alors qu'il ne faut ni différer, ni avoir recours aux conseils d'autrui.

Mais quand quelqu'un est intérieurement appelé à entrer en religion, il a besoin alors de délibérer et de consulter un grand nombre de personnes, afin de pouvoir discerner si cela vient de Dieu. Cette réponse est pleine d'erreurs. Nous devons en effet recevoir les paroles de Jésus-Christ, qui sont dans les Ecritures, comme si nous les entendions de la bouche même du Seigneur. Il est écrit dans saint Matthieu, ch. XIII : « Ce que je vous dis, je le dis à tous, veillez. » Et l'Apôtre dans l'Epître aux Romains, ch. XV, dit : « Tout ce qui est écrit, est écrit pour notre instruction. » Saint Chrysostôme dit, expliquant ce passage : « Si elles avoient été dites seulement pour eux, elles n'eussent pas été écrites, mais elles ont été dites pour eux, et maintenant elles sont écrites pour nous. De là l'Apôtre invoquant l'autorité de l'ancien Testament, dit, Epître aux Hébreux, ch. XII : « Avez-vous oublié cette exhortation qui s'adresse à vous comme aux enfants de Dieu ? Mon fils, ne négligez pas le châtiment par lequel le Seigneur

---

dicit : « Vocat te Oriens, et tu attendis Occidentem ? » Oriens quidem Christus est, secundum illud *Zachar.*, IX : « Ecce vir, Oriens nomen ejus. » Occidens autem est quilibet homo in mortem cadens, et in tenebras peccati vel ignorantiæ cadere valens. Injuriam ergo facit Christo, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ Dei absconditi, si ejus audito consilio adhuc ad mortalis hominis consilium aliquis existimet recurrendum. Sed derisibili quadam tergiversatione prædicta conantur evadere. Dicunt enim quod prædicta locum non habent, nisi aliquis ipsius Domini voce vocaretur, tunc enim confitentur differendum non esse, nec ad aliud consilium recurrendum. Sed quando homo interius vocatur ad religionis ingressum, tunc opus habet deliberatione magna et multorum consilio, ut discernere possit, si hoc sit ex instinctu divino. Sed hæc responsio errore plena est. Sic enim verba Christi quæ in Scripturis dicitur, debemus accipere, ac si ab ipsius Domini ore audiremus. Dicit enim ipse, *Marc.*, XIII : « Quod vobis dico, omnibus dico, vigilate. » Et *Rom.*, XV, dicitur : « Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. » Et Chrysostomus dicit : « Si tantum propter illos dicta fuissent, scripta non essent : nunc autem dicta quidem sunt propter illos, scripta vero sunt propter nos. » Unde et Apostolus inducens authoritatem veteris Testamenti, dicit, *Hebr.*, XII : « Obliti estis consolationis, quæ vobis tanquam filiis loquitur dicens : Fili mi, noli negli-

vous corrige. » Il est évident d'après cela que les paroles de l'Écriture ne s'adressent pas seulement à ceux qui sont présents, mais encore à ceux qui doivent venir après eux.

Mais voyons spécialement si le conseil que le Seigneur donne au jeune homme dont il est parlé dans saint Matthieu, ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, » s'adresse à lui seul, ou bien à tous, ce qu'il nous est permis de considérer d'après ce qui suit. Lorsque Pierre lui eut dit, « voici que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi, » il offrit à tous généralement une récompense, disant : « Quiconque aura quitté sa maison, ses frères, etc., pour mon nom, recevra le centuple et il possédera la vie éternelle. » Il y a donc pour chacun obligation de suivre ce conseil, de même que si le Seigneur l'avoit adressé à chacun en particulier. Ce qui fait dire à saint Jérôme au prêtre Paulin : « Pour vous, ayant entendu la sentence du Sauveur, si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres et suivez-moi, vous traduisez dans vos œuvres ces paroles, et suivant la croix, nue, vous montez avec plus de facilité et d'aisance l'échelle de Jacob. » Bien que parlant à ce jeune homme, il lui ait adressé à lui-même la parole, ailleurs toutefois, il donne à tous le même conseil, disant : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » Saint Chrysostôme dit sur ce passage, « que le Seigneur propose à l'univers ce dogme commun à tous ; si quelqu'un veut, c'est-à-dire, si un homme, si une femme, si un roi, si un homme libre, si un esclave. » Mais l'abnégation de soi-même d'après saint Basile, c'est l'oubli total des choses passées et le renoncement à sa volonté propre. Et ainsi, il est évident que dans cette abnégation de soi-même est com-

---

gere disciplinam. » Ex quo patet quod verba sacræ Scripturæ non solis præsentibus, sed futuris loquuntur. Specialiter autem videamus, an consilium quod Dominus dedit adolescenti, *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, » illi soli sit datum, vel etiam universis, quod considerare possumus ex his quæ sequuntur. Cum enim Petrus dixisset ei : « Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te, » universaliter præmium omnibus statuit dicens : « Omnis qui reliquerit domum vel fratres, etc., propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam æternam possidebit. » Non minus ergo sequendum est hoc consilium ab unoquoque, quam si unicuique singulariter ex ipsius ore dominico proferretur. Unde Hieronymus dicit ad Paulinum presbyterum : « Tu audita sententia Salvatoris : Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni sequere me, verba vertis in opera, et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior ascendens scalam Jacob. » Quamvis etiam adolescenti loquens singulariter ad ipsum verba protulerit, alibi tamen idem consilium universaliter protulit dicens : « si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me ; » ubi dicit Chrysostomus, quod « commune hoc dogma orbi terrarum proponit dicens : si quis vult, id est, si vir, si mulier, si rex, si liber, si servus. » Abnegatio autem sui ipsius, secundum Basilium, est totalis præteritorum oblivio et recessus à propriis voluntatibus. Et sic patet quod in hac abnegatione sui ipsius intelligitur etiam dispositio divitiarum, quæ per voluntatem

prise la disposition des richesses qui sont du domaine de la volonté propre. Ainsi donc, il faut accepter le conseil donné au jeune homme par le Seigneur, comme si de sa bouche il l'avoit donné à tous. Dans la réponse que nous venons de donner, nous devons considérer autre chose.

Il a déjà en effet été démontré que la parole au moyen de laquelle le Seigneur s'adresse à nous dans l'Ecriture, a la même autorité que si elle étoit proférée par la bouche même du Sauveur. Mais il est un autre moyen par lequel Dieu parle intérieurement à l'homme, comme nous l'apprennent ces paroles du Psaume LXXXVI : « J'écouterai ce que le Seigneur Dieu me dira intérieurement ; » ce langage doit assurément être préféré à tout langage extérieur. Saint Grégoire dit dans son homélie sur la Pentecôte : « Le créateur ne parle pas à l'homme pour son instruction, s'il ne lui parle pas par son onction. » Caïn avant de consommer son fratricide entendit assurément ces mots : « Tu as péché, arrête-toi ; » mais à cause de ses péchés, il ne fut averti que par la voix seule, et non par l'onction de l'esprit ; il put entendre la parole de Dieu, mais il ne daigna pas l'observer. Si donc, ainsi qu'ils le disent, il faut obéir aussitôt que le créateur parle extérieurement ; à plus forte raison faut-il obéir à la voix intérieure par laquelle l'Esprit saint change l'esprit ; personne ne doit résister, mais il est hors de doute qu'il faille obéir. Il est dit de là dans Isaïe, par la bouche du Prophète, ou plutôt par celle de Jésus-Christ même : « Le Seigneur Dieu m'a donné le sens de l'ouïe, c'est-à-dire qu'il m'a inspiré intérieurement, pour moi je ne le contredis pas, je ne me suis pas écarté de ses conseils : ayant comme oublié les choses passées, je me suis porté vers les choses intérieures ; » ainsi qu'il est écrit dans l'Epître aux Philippiens, ch. III, l'Apôtre dit aussi dans son Epître aux Romains, ch. VIII : « Tous ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu

---

propriam possidentur. Sic igitur consilium adolescenti à Domino datum sic est accipiendum, ac si omnibus ex ore Domini proponeretur. Sed in responsione præmissa adhuc aliud considerari oportet. Jam enim ostensum est, quod locutio qua nobis Dominus loquitur in Scripturis, idem habet authoritatis pondus, ac si verba ab ipso Salvatoris ore proferrentur.

Est autem et alius modus quo Deus interius homini loquitur, secundum illud *Psalm.* LXXXIV : « Audiam quid loquatur in me Dominus Deus ; » quæ quidem locutio cuilibet locutioni exteriori præponitur. Dicit enim Gregorius in Homil. *Pentecostes* : « Ipse conditor non ad eruditionem hominis loquitur, si eidem homini per unctionem Spiritus non loquatur. » Certe Cain priusquam fratricidium opere perpetraret, audivit : « Peccasti, quiesce. » Sed quia culpis suis exigentibus sola voce est admonitus, non unctione Spiritus, audire verba Dei potuit, sed servare contempsit. Si igitur voci conditoris exterius prolatæ statim obediendum esset, ut dicunt, multo magis interiori locutioni, qua Spiritus sanctus mentem immutat, resistere nullus debet, sed absque dubitatione obedire. Unde *Isai.*, L, dicitur ex ore Prophetæ, vel potius ipsius Christi : « Dominus Deus aperuit mihi aurem (scilicet interius inspirando), ego autem non contradico, retrorsum non abii ; » « quasi præteritorum oblitus ad anteriora me extendens, » ut dicitur *ad Philipp.*, III. Dicit etiam Apostolus, *ad Rom.*, VIII :

sont ses enfants ; » ce qui fait dire à saint Augustin, commentant ces paroles : « Ce n'est pas parce qu'ils ne font rien, mais c'est parce qu'ils sont conduits par le mouvement de l'Esprit saint. » Le propre des enfants de Dieu est donc d'être conduit par le mouvement de la grâce, à ce qui est mieux sans attendre de conseil. C'est aussi de ce mouvement dont il est parlé dans Isaïe, ch. LIX : « Lorsqu'il sera venu comme un fleuve violent qui pousse l'esprit du Seigneur. » Mais l'Apôtre nous apprend dans son Épître aux Galates, ch. V, qu'il faut suivre ce mouvement, lorsqu'il dit : « Marchez guidés par l'esprit, » et ensuite, « si nous vivons par l'esprit, nous marcherons aussi par lui. » Saint Étienne, aux Actes, ch. VII, reproche à quelques personnes comme une grande faute d'avoir résisté à ce mouvement : « Vous avez toujours résisté au Saint-Esprit. » Ce qui fait dire à l'Apôtre dans sa première Épître aux Thessaloniciens, ch. V : « Gardez-vous d'étouffer l'esprit. » Le commentaire dit sur ces mots : « Si l'Esprit saint révèle quelque chose à quelqu'un, sur l'heure, ne l'empêchez pas de dire ce qu'il sent. » Mais l'Esprit saint révèle, non-seulement en apprenant à l'homme ce qu'il doit dire, mais encore en lui suggérant ce qu'il doit faire, ainsi qu'il est dit dans saint Jean, ch. XIV. Lors donc que l'homme est poussé par le mouvement de l'Esprit saint à entrer en religion, il ne doit pas différer pour chercher le conseil des hommes ; mais il doit se hâter de suivre ce mouvement de l'Esprit saint. » Ézéchiel dit sur le même sujet, ch. I : « Partout où alloit l'esprit, et où l'esprit s'élevoit, les roues s'élevoient aussi et le suivoient. » Cette assertion ne repose pas seulement sur l'Écriture, elle est encore prouvée par l'exemple des saints.

Saint Augustin raconte, dans le huitième livre de ses Confessions, le trait suivant de deux soldats. L'un d'entre eux ayant lu la vie de

---

« Quicumque spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt ; » ubi dicit Glossa Augustini : « Non quia nihil agant, sed quia impetu gratiæ aguntur. Non autem agitur impetu Spiritus sancti, qui resistit vel tardat. Est ergo proprium filiorum Dei, ut impetu gratiæ agantur ad meliora non expectato consilio. » De quo etiam impetu dicitur *Isa.*, LIX : « Cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus Domini cogit. » Hunc autem impetum sequendum esse Apostolus docet, *ad Galat.*, V, ubi dicit : « Spiritu ambulate. » Et iterum : « Si spiritu ducimini, non estis sub lege. » Et iterum : « Si spiritu vivimus, spiritu ambulemus. » Pro magna autem culpa quibusdam improperatur a Stephano, *Actor.*, VII : « Vos semper Spiritui sancto restitistis. » Unde et Apostolus, I. *ad Thessal.*, V, dicit : « Spiritum nolite extinguere ; » ubi dicit Glossa : « Si cui Spiritus sanctus ad horam aliquid revelet, nolite prohibere eum loqui quod sentit. » « Spiritus autem sanctus revelat non solum docendo quid homo debeat loqui, sed etiam suggerendo quid homo debeat facere, » ut dicitur *Joan.*, XIV. Cum igitur homo instinctu Spiritus sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum ut humanum requirat consilium, sed statim homo impetum Spiritus sancti sequi debet. Unde et *Ezech.*, I, dicitur : « Quocumque ibat spiritus illuc eunte spiritu, et rotæ pariter levabuntur sequentes eum. » Nec solum hoc Scripturæ authoritatibus, sed etiam sanctorum exemplis manifestatur. Narrat enim Augustinus in VIII. *Confess.*, de duobus militibus, quorum unus lecta vita Antonii subito repletus amore sancto, ait amico suo : « Ego Deo servire statui,

saint Antoine, fut subitement rempli d'un saint amour; il dit à son ami : « J'ai résolu de servir Dieu, je commence dès cette heure, et ici même, à le faire; si tu n'as pas le courage de m'imiter, ne t'opposes pas à mon entreprise. Celui-ci lui répondit qu'il vouloit s'associer à un si grand combat, pour avoir part à une si grande récompense. Et déjà, vous appartenant tous deux, ils élevoient, quittant tout et vous suivant, un monument avec des frais dignes de vous. » Saint Augustin, dans ce même livre, se reproche à lui-même d'avoir retardé sa conversion, quand il dit : « Convaincu de la vérité, je n'avois absolument rien à répondre, si ce n'est quelques paroles languissantes et comme pleines de sommeil, maintenant, voici le moment, encore un peu de temps; mais maintenant et voici le moment n'avoient pas de présent, et le encore un peu traînoit en longueur. » Il dit dans le même livre : « Mais je rougissois de ce que j'écoutois les cris de ces vétilles, c'est-à-dire des affections du siècle et de la chair; que je demeurois en suspens. » Loin d'être louable, il est donc bien plutôt blâmable de différer après qu'on a été appelé intérieurement ou extérieurement par la parole ou par l'Ecriture, et de demander conseil, comme s'il y avoit lieu de douter.

Il appartient aussi à l'efficacité de l'inspiration intérieure de porter de suite les hommes inspirés aux choses les plus parfaites; c'est ce que l'on lit aux Actes, que les disciples étant réunis dans un même lieu, « l'Esprit saint venant tout-à-coup se reposer sur eux, leur fit dire de Dieu des choses merveilleuses; » et le commentaire dit sur ce passage que « la grace du Saint-Esprit ne connoît pas les effets tardifs. » Il est dit dans l'Ecclésiastique, chap. XI : « Il est facile aux yeux de Dieu de rendre tout-à-coup le pauvre honorable. » Saint Augustin, dans son livre de la Prédestination des saints, montre aussi l'efficacité de la grace de Dieu inspirant intérieurement; il en

---

et hoc ex hac hora, in hoc loco aggredior; te si piget imitari, noli adversari. Respondit ille adhærere se socio tantæ mercedis tantæque militiæ. Et ambo jam tui ædificabant turrim sumptu idoneo relinquendi omnia sua, et sequendi te. » In quo etiam libro Augustinus seipsum reprehendit de hoc quod retardabat suam conversionem, ubi dicit : « Non erat omnino quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta, modo, ecce modo, sine paululum; sed modo, et modo non habebat modum, et sine paululum in longum ibat. » Et in eodem libro dicit : « Erubescebam nimis, quia illarum nugarum murmur, scilicet secularium et carnalium adhuc audiebam, et cunctabundus pendebam. » Non est ergo laudabile, sed magis vituperabile post vocationem interiorem vel exteriorem, vel verbo vel Scripturis factam differre, et quasi in dubiis consilium quærere. Hoc etiam ad interioris inspirationis efficaciam pertinet, ut homines inspirati subito ad majora provehantur, quod significatur per hoc quod congregatis in unum discipulis, ut legitur *Act.*, XII, « repente Spiritus sanctus super eos veniens, eos fecit magnalia Dei loqui; » ubi dicit Glossa : « Nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia. » Et *Ecclesiast.*, XI, dicitur : « Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem. » Hanc etiam efficaciam Dei intrinsecus inspirantis Augustinus ostendit in libro *De prædestinatione Sanctorum*, inducens quod habetur *Joan.*, VI : « Omnis qui audivit à Patre, et didicit,

donne pour preuve ce que dit saint Jean, chap. VI : « Quiconque a entendu le Père et a appris de lui, vient à moi ; » « cette école, dit-il, dans laquelle on entend le Père, et où il apprend à aller au Fils, est tout-à-fait éloignée des sens de la chair, et ce n'est pas par l'oreille du corps, mais bien par celle du cœur qu'elle produit cet effet. » Il ajoute ensuite : « C'est pourquoi la grace, qui est secrètement accordée par la munificence divine aux cœurs des hommes, n'est repoussée par aucun cœur même endurci, car elle est accordée pour effacer complètement cette dureté de cœur. » Saint Grégoire, dans son Homélie de la Pentecôte, recommande aussi l'efficacité de cette inspiration intérieure, disant : « Oh, quel ouvrier est cet Esprit! Il ne met aucun retard à enseigner ce qu'il veut apprendre; aussitôt qu'il a touché l'esprit il l'instruit, et il lui suffit de l'avoir touché pour l'avoir instruit. Dès qu'il éclaire l'esprit humain, il le change. Il renonce aussitôt à être ce qu'il étoit, et dès-lors il se montre ce qu'il n'étoit pas. » Il ignore donc la puissance du Saint-Esprit ou il s'efforce d'y résister, celui qui agit de la sorte, parce qu'il tâche d'entraver son mouvement par la longueur des conseils.

La fausseté de leur assertion est établie non-seulement par l'autorité des docteurs, mais encore par des enseignements physiques. Aristote dit, en effet, dans un chapitre de son Ethique, intitulé de la Bonne fortune : « Mais ce que l'on demande, c'est quel est le principe du mouvement dans l'ame ; comme Dieu est évidemment en toutes choses, il est le principe de la raison, mais il n'est pas la raison, il est quelque chose de plus parfait. Qu'y a-t-il donc de plus parfait que la science et l'intellect, si ce n'est Dieu? » Il ajoute ensuite : « Pour ceux que Dieu conduit, ils n'ont nullement besoin de prendre conseil. Le principe qui les guide est tel, qu'il est plus parfait que l'intellect et le conseil. » Qu'il rougisse donc celui qui se dit catholique, et qui

---

venit ad me ; » « valde, inquit, remota est à sensibus carnis hæc schola, in qua Pater auditur et docet ut veniatur ad Filium : nec agit hoc cum carnis aure, sed cordis. » Et postea subdit : « Itaque gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, à nullo corde duro respuitur : ideo quippe tribuitur ut cordis duritia penitus auferatur. » Hanc etiam efficaciam inspirationis internæ Gregorius in Homilia *Pentecostes* commendat dicens : « O qualis artifex est iste Spiritus. Nulla ad docendum mora agitur, in omne quod voluerit, mox ut tetigerit mentem docet, solumque tetigisse docuisse est. Nam humanum animum subito ut illustrat immutat. Abnegat hoc repente quod erat, ut exhibet repente quod non erat. » Virtutem igitur Spiritus sancti vel ignorat, vel ei resistere nititur, quia à Spiritu sancto motum diuturnitate consilii detinere contendit. Nec solum sacrorum doctorum authoritatibus assertionis eorum convincitur falsitas, sed etiam physicis documentis. Dicit enim Aristoteles in quodam cap. *Ethic.*, quod intitulatur *De bona fortuna* : « Quod autem quæritur quid est motus principium in anima, palam quemadmodum in toto Deus, rationis enim principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius scientia et intellectu, nisi Deus? » et postea subdit : « De his qui a Deo moventur, quod consiliari non expedit eis. Habent enim principium tale quod melius est intellectu et consilio. » Erubescat igitur qui se di-

renvoie aux conseils ceux qui sont divinement inspirés, et desquels conseils le philosophe païen assure qu'ils n'ont nul besoin. Mais voyons encore pour quelle raison ceux à qui a été divinement inspiré le projet d'entrer en religion, ont besoin de conseils. Et premièrement, il arrive de douter si ce que Jésus-Christ a conseillé est plus parfait; ce qui est un doute sacrilége. Il arrive aussi à l'homme de douter s'il doit renoncer à son projet d'entrer en religion, à cause de l'affliction qu'il causera à ses amis, ou à cause des dommages qui lui en surviendront; c'est encore se laisser comme enlacer dans les filets de l'amour charnel. C'est ce qui donne occasion à saint Jérôme, dans sa Lettre à Héliodore, de dire : « Bien qu'un petit enfant soit appendu à votre cou, bien qu'un petit fils, les cheveux en désordre, les vêtements déchirés, se présente à vous, qu'une mère vous montre le sein qui vous allaita, bien qu'un père soit étendu sur le seuil de la porte, ayant foulé votre père, volez à l'étendard de la croix, l'œil sec de toutes larmes. En ceci être cruel n'est qu'un acte de piété. » Il ajoute ensuite : « L'ennemi est armé du glaive pour m'immoler, et je songerois aux larmes d'une mère? Pour un père je quitterois la milice, lui à qui je ne dois pas la sépulture, s'il s'agit de la cause de Jésus-Christ? » Pour établir cela, ils mettent aussi en avant plusieurs autres raisons. Peut-être quelqu'un sera-t-il conduit à demander conseil, pour savoir s'il peut supporter ce que contient son projet? Mais saint Augustin vient encore à l'encontre de ce doute dans le huitième livre de ses Confessions, parlant de lui-même, qui redoutoit d'embrasser le conseil de la continence : « La chaste dignité de la continence m'étoit ouverte du côté où j'avois tourné la face, et où je redoutois de passer; sereine et gaie, elle me caressoit honnêtement et sans foiblesse, tendant pour m'embrasser ses pieuses mains pleines de la foule des bons exemples. Là se présentoient à moi tant d'enfants

---

cit Catholicum, divinitus inspiratos ad humana transmittens consilia, quibus eos Philosophus Ethnicus asserit non egere. Videamus autem ulterius ad quid consilio indigeant hi, quibus est sacræ religionis propositum inspiratum. Et primo quidem occurrit dubitare, an id quod Christus consuluit, melius sit, sacrilegium est : dubitare vero an propter contristationem amicorum, vel quodcumque temporalium detrimentum homo debeat religionis propositum prætermittere, est animi adhuc carnali amore irretiti. Unde Hieronymus dicit in *Epistola ad Heliodorum* : « Licet parvulus à collo pendeat, nepos licet sparso crine et scissis vestibus, ubera, quibus te nutrierat mater, ostendat, licet in limine pater jaceat, percalcato perge patre, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum pietatis genus est in hac re esse crudelem. » Et postea subdit : « Gladium tenet hostis ut me perimat, et ego de matris lacrymis cogitabo? Propter patrem militiam deseram, cui sepulturam Christi causa non debeo? » Et ad hoc plura alia sunt inducta. Forte autem aliquis inducetur ad consilium requirendum, an possit implere quod in proposito gerit. Sed etiam huic dubitationi concurrit Augustinus VIII. *Confes.*, de seipso loquens, qui consilium continentiæ assumere formidabat : « Aperiebatur, inquit, ab ea parte qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, serena et non dissolute hilaris honeste blandiens, ut venirem, neque dubitarem, et extendens ad me

et de jeunes filles, là une jeunesse nombreuse, et tout âge, et les veuves sévères, et les vierges âgées. » Il ajoute après cela : « Et elle se moquoit de moi d'une raillerie encourageante, comme si elle m'eût dit : Tu ne pourras pas ce que peuvent ceux-ci et celles-ci? Mais est-ce que ceux-ci et celles-ci le peuvent par eux-mêmes, n'est-ce pas par leur Dieu? C'est le Seigneur leur Dieu qui m'a donné à eux. Pourquoi vous confiez-vous à vous-même et n'avez-vous pas confiance en lui? Jetez-vous sans crainte dans ses bras, il ne se retirera pas pour vous laisser tomber. Jetez-vous-y sans inquiétude, il vous recevra, il vous guérira. » Mais il reste deux choses sur lesquelles ceux qui veulent entrer en religion peuvent prendre conseil; la première concerne la manière d'y entrer, la seconde, les empêchements particuliers que pourroient avoir ceux qui sont dans cette intention, et qui y mettroient obstacle, comme s'ils étoient esclaves ou liés par le mariage. Mais il faut premièrement ne pas prendre ce conseil de ses proches. Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXV : « Traitez vos affaires avec un ami, et ne révélez pas votre secret aux étrangers. » Mais pour un semblable projet, nos proches, quant à la chair, loin d'être nos amis, sont nos ennemis, d'après ce qui est écrit dans le prophète Michée, ch. VII : « Les ennemis de l'homme sont ses familiers. » Le Seigneur dit la même chose dans saint Matthieu, chap. X. En ceci donc il faut éviter surtout les conseils de nos parents. De là vient aussi que saint Jérôme, dans sa Lettre à Héliodore, énumère les obstacles que lui suscitent ses parents à l'encontre du projet qu'il a formé d'entrer en religion, disant : « Tantôt c'est une sœur veuve qui vous étreint dans ses bras caressants, tantôt ce sont ces serviteurs qui, nés dans votre maison, grandissent avec vous, qui vous disent : Vous nous laissez! qui servirons-nous? Tantôt c'est une bonne déjà

suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juventus multa et omnis ætas, et graves viduæ et virgines anus. » Et post pauca : « Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret : Tu non poteris quod isti, et istæ? An vero isti et istæ in semetipsis possunt et non in Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum, noli metuere, non se subtrahet ut cadas. Projice te securus, excipiet te, et sanabit te. » Restant autem duo de quibus consiliari relinquitur his qui religionis assumendæ propositum gerunt, quorum unum est de modo religionem intrandi, aliud autem est, si aliquod speciale impedimentum habeant, per quod impediantur a religionis ingressu, puta, si sint servi, vel matrimonio juncti, vel aliquid hujusmodi. Sed ab hoc consilio primo quidem amovendi sunt carnis propinqui. Dicitur enim *Proverb.*, XXV : « Causam tuam tracta cum amico tuo, et secretum extraneo non reveles. » Propinqui autem carnis in hoc proposito amici non sunt, sed potius inimici, secundum illud quod habetur *Mich.*, VII : « Inimici hominis domestici ejus. » Quod etiam Dominus introducit *Matth.*, X. In hoc igitur casu sunt præcipue vitanda carnalium propinquorum consilia. Hinc etiam est, quod Hieronymus in *Epistola ad Heliodorum* impedimenta religiosi propositi quæ a propinquis carnalibus ingeruntur, enumerat dicens : « Nunc tibi blandis vidua soror hæret lacertis, nunc illi cum quibus adolevisti vernaculi aiunt : Cui nos servituros relinquis! Nunc et gerula quondam jam anus, et nutritius secundus post naturalem

vieille, c'est un père nourricier qui vous crient, eux que la piété fait venir après les parents naturels : Nous allons bientôt mourir, attendez un peu, et ensevelissez-nous. » Saint Grégoire dit dans son troisième livre de Morale : « Le rusé ennemi, quand il se voit chassé du cœur des bons, il s'adresse à ceux qu'ils aiment beaucoup ; flattant, il parle par leurs paroles, parce qu'ils sont plus aimés que les autres, afin que, pendant que la puissance de l'amour perce le cœur, le glaive de la persuasion puisse facilement pénétrer à travers les remparts de la droiture intime. De là vient, comme le rapporte saint Grégoire dans son second Dialogue, que saint Benoît, fuyant sa nourrice, se retira secrètement dans un lieu désert ; mais il communiqua son dessein à un moine romain qui tint secret son désir, et qui l'aida dans ses vues. Il faut aussi pour cela ne pas prendre conseil des hommes aux yeux desquels la sagesse de Dieu est réputée folie. C'est pour cette raison qu'il est dit dérisoirement dans l'Ecclésiastique, chap. XXXVII : « Traitez de la sainteté avec l'homme sans religion, avec l'injuste de la justice. » Il ajoute ensuite : « Ne faites pas attention à eux dans quelque conseil que ce soit, mais voyez assidûment un homme saint de qui vous puissiez prendre conseil, si dans ce cas vous avez besoin d'en prendre. »

CHAPITRE X.

Solution des raisons apportées contre la vérité de ce qui précède.

Il est facile de réfuter les raisons sur lesquelles s'appuient ceux qui soutiennent l'opinion contraire. La première qu'ils proposent, en effet, à savoir que, dans les choses difficiles et ardues, il faut avoir recours aux conseils, est vraie, là où la vérité n'est pas manifeste. Mais quand ce qui est plus parfait a été défini par un conseil plus élevé, il est injurieux de le mettre de nouveau en doute en recourant

---

pietate pater clamitant : Morituros expecta paulisper, et sepeli. » Et Gregorius dicit III. *Moral.* : « Callidus adversarius cum à bonorum cordibus repelli se conspicit, eos qui ab illis diliguntur, exquirit, et per eorum verba blandiens loquitur, quia plus cæteris amantur, ut dum vis amoris cor perforat, facile persuasionis ejus gladius ad intimæ rectitudinis munimina irrumpat. » Hinc est quod beatus Benedictus, ut Gregorius refert in II. *Dialogorum*, nutricem suam occulte fugiens, deserti loci secessum petiit : sed Romano monacho propositum suum aperuit, qui ejus desiderium et secretum tenuit, et adjutorium impendit. Arcendi sunt etiam ab hoc consilio carnales homines, apud quos Dei sapientia stultitia reputatur. Unde *Eccles.*, XXXVII, irrisorie dicitur : « Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, cum injusto de justitia. » Et postea subdit : « Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto, à quo est petendum consilium, si de aliquibus in hoc casu consiliari oporteat. »

CAPUT X.

Solutio rationum contra veritatem supra inductarum.

Ea vero quibus innituntur contrarium asserentes, de facili refelluntur. Quod enim primo inductum est, quod in arduis, et difficilibus sunt maxime consilia requirenda, verum est, ubi non est veritas manifesta. Sed quando id, quod est melius, est altiori consilio diffinitum, injuriosum

aux conseils. Ce qu'ils proposent en second lieu, à savoir que la délibération affermit le vœu de l'esprit, ne prouve nullement leur proposition. Cette délibération, en effet, consiste dans le propos intérieur par lequel quelqu'un choisit le plus grand bien auquel il a l'intention de s'obliger. Mais tout ce qui se fait par choix se fait par délibération ou conseil, parce que, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ethique, « le choix est le désir d'une chose préconseillée. » Et comme ce dessein de l'homme lui est inspiré par l'Esprit saint, qui est esprit de force et de piété, c'est aussi le même esprit qui est l'esprit de conseil et de science, qui fournit la délibération intérieure. Ce qu'en troisième lieu ils mettent en avant, éprouvez l'esprit pour savoir s'il vient de Dieu, ne fait rien à la proposition. L'épreuve, en effet, est nécessaire là où il n'y a pas certitude. C'est pour cela qu'il est dit dans le commentaire, sur ces paroles de la première Epître aux Thessaloniciens, ch. ult. : « Eprouvez toutes choses; » « il n'est pas nécessaire de discuter les choses certaines. Mais ceux à qui incombe l'obligation de recevoir les autres en religion, peuvent ne pas être certains de l'esprit dans lequel ils y viennent; à savoir, si c'est dans le désir de leur avancement spirituel, ou même, si c'est comme il arrive quelquefois pour explorer ou pour faire le mal; ou encore si ceux qui viennent en religion ont l'aptitude nécessaire. » C'est pour cela que l'épreuve de ceux qui doivent être reçus est indiquée tant par les statuts de l'Eglise que par la règle de l'ordre. Mais pour ceux qui ont l'intention d'entrer en religion, ils ne peuvent pas avoir de doute sur l'intention qui les fait agir de la sorte. C'est pour cela qu'ils n'ont pas besoin de délibérer, surtout s'ils ne se défient pas des forces de leur corps, pour l'examen desquelles on accorde un an à ceux qui entrent en religion.

Quant à ce qu'ils proposent en quatrième lieu, à savoir que Satan

---

est iterum id in dubium revocare iterato consilia requirendo. Quod vero secundo propositum est, quod votum animi deliberatione firmatur, ad propositum non facit. Hæc enim deliberatio in interiori consistit proposito : quo quis eligit majus bonum cui se obligare intendit. Omne autem quod ex electione agitur, ex deliberatione, sive consilio agitur : « quia electio est appetitus præconsiliati, » ut dicitur in III. *Ethic*. Et sicut à Spiritu sancto qui est Spiritus fortitudinis, et pietatis, hoc propositum homini inspiratur, ita etiam ab eodem, qui est consilii, et scientiæ spiritus deliberatio interius ministratur. Quod etiam tertio inducitur. Probate spiritus si ex Deo sunt, ad propositum non facit. Ibi enim necessaria est probatio, ubi non est certitudo. Unde super illud I. *ad Thessal.*, ult. : « Omnia probate, » dicit Glossa : « Certa non egent discussione, incertum autem potest esse his quibus alios ad religionem recipere incumbit, quo spiritu ad religionem veniam, utrum scilicet desiderio spiritualis profectus, an etiam sicut quandoque accidit ad explorandum, vel ad male faciendum : vel etiam utrum sint ad religionem apti qui veniunt. » Et ideo indicitur eis tam per statutum Ecclesiæ, quam per regulare edictum eorum, qui sunt recipiendi, probatio : sed his qui propositum religionis assumendæ gerunt, dubium esse non potest, qua intentione id faciant. Unde eis deliberandi necessitas non incumbit, præcipue si de suis corporalibus viribus non diffidant, ad quas examinandas religionem intrantibus annus probationis conceditur.

Quod vero quarto proponitur, quod Sa-

se transforme en ange de lumière, et que souvent il suggère de bonnes choses dans l'intention de tromper, c'est une vérité ; mais, comme l'observe le commentaire sur ce point, « quand le diable trompe les sens du corps, il n'éloigne pas pour cela l'esprit du sentiment droit et vrai, au moyen duquel chacun mène une vie fidèle ; en religion il n'y a aucun danger, même lorsqu'il feint d'être bon, qu'il fait ou dit ce qui convient aux bons anges ; quand même on croiroit qu'il est bon, l'erreur n'est ni dangereuse, ni funeste. Mais lorsque par ces biens, qui ne sont pas les siens, il commence ce qui lui est propre, il faut apporter la plus grande vigilance, pour que personne ne marche à sa suite. » Qu'il soit donné donc que le diable pousse quelqu'un à entrer en religion, c'est une bonne œuvre qui convient aux bons anges ; il n'y a donc pas de danger à y consentir ; mais il faudra veiller, afin de lui résister lorsqu'il commencera à pousser à l'orgueil ou aux autres vices. Il arrive fréquemment, en effet, que Dieu se sert de la malice des démons pour le bien de ses saints, auxquels, parce qu'ils n'ont pas été vaincus, il prépare des couronnes, et il se sert ainsi des saints pour se railler d'eux.

Il importe toutefois de savoir que, si le diable, ou même un homme suggèrent à celui-ci d'entrer en religion, et que par cette entrée en religion, il marche à la suite de Jésus-Christ; cette suggestion n'a d'efficacité qu'en tant qu'il est attiré par Dieu lui-même. Saint Augustin dit en effet dans son livre de la prédestination des Saints que, « tous les saints sont instruits par Dieu, non parce qu'ils viennent à Jésus-Christ, mais parce qu'ils ne peuvent pas y venir autrement, et ainsi le dessein, quel que soit celui qui le suggère, vient de Dieu. »

Par rapport à ce qu'ils disent en cinquième lieu, à savoir qu'il faut prendre conseil pour les choses qui peuvent avoir une fin mauvaise ;

---

tanas tranfigurat se in angelum lucis, et multotiens bona suggerit intentione fallendi, verum est, sed sicut Glossa ibidem dicit : « quando diabolus sensus corporis fallit, mentem vero non movet à vera rectaque sententia, quia quisque vitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum, vel cum se bonum fingens ea vel facit, vel dicit quæ bonis angelis congruunt, etiam si credatur bonus, non est error periculosus aut mordibus. » Cum vero per hæc aliena bona ad sua ducere incipit, ne quis post eum eat, opus est magna vigilantia. »

Detur ergo, quod diabolus aliquem incitet ad religionem intrandum, hoc opus bonum est, et bonis angelis congruum, unde non est periculum si quis ei in hoc consentiat, sed vigilandum erit, ut ei resistatur cum ad superbiam vel alia vitia incœperit ducere. Frequenter enim contingit, quod Deus utitur malitia dæmonum in bonum sanctorum, quibus præparat coronas invictis, et sic eis à sanctis illuditur. Sciendum tamen, quod si cui à diabolo suggeratur, vel etiam ab homine religionis introitus, per quem aliquis accedit ad Christum sequendum, talis suggestio efficaciam non habet nisi interius attrahatur à Deo. Dicit enim Augustinus in libro *De prædestinatione sanctorum*, quod « omnes sancti sunt docibiles Dei, non quia omnes ad Christum veniant, sed quia nemo aliter venit, et sic religionis propositum à quocumque suggeratur, à Deo est. »

Quod vero quinto proponitur, quod in his est requirendum consilium, quæ malum exitum possunt sortiri, distinctione indiget : aut enim malus exitus potest

il faut distinguer : en effet le mauvais résultat peut venir ou du parti que l'on est sur le point d'embrasser, ou de la part de celui qui l'embrasse. Si le danger menace du côté du parti et que cela arrive souvent, il faut délibérer avec soin pour obvier aux dangers, ou abandonner le parti lui-même totalement. Mais si le danger n'est réel que pour un petit nombre de cas, il n'est pas besoin d'une grande délibération ; il faut veiller et prendre garde seulement de ne pas tomber dans le danger, dans quelque cas particulier ; autrement l'homme trouveroit une occasion d'omettre tous les exercices auxquels il se livre, ainsi que nous l'apprennent ces paroles de l'Ecclésiastique, ch. XI : « Celui qui observe le vent ne sème pas, et celui qui considère les nuages ne moissonnera jamais. » Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXVI : « Le paresseux dit, le lion est dans le chemin, la lionne est dans le passage. » Le commentaire dit sur ces mots : « Plusieurs, lorsqu'ils entendent des paroles d'exhortation, disent que leur volonté est d'entrer dans la voie de la justice, mais Satan, de peur qu'ils n'arrivent à la perfection, les en détourne. » Il arrive aussi que la chose en elle-même est sûre, et que cependant elle a un mauvais résultat par le fait même que l'homme change de dessein ; mais ce ne doit pas être pour l'homme une raison d'abandonner son projet, ni sous l'apparence d'une délibération plus approfondie de différer son entrée en religion, bien qu'il y en ait qui, après avoir changé de dessein, apostasient leur religion et deviennent plus mauvais ; autrement il faudroit en dire autant pour embrasser la foi et ses sacrements ; parce qu'il est dit dans la seconde Epître de saint Pierre, ch. II : « Il valoit mieux ne pas connoître le chemin de la vérité que de le quitter après l'avoir connu. » L'Apôtre dit Epître aux Hébreux, ch. X : « Il est digne des plus affreux supplices celui qui aura souillé le sang du testament et qui aura fait injure à l'esprit de la grace. » Il ne faudroit pas non plus

---

contingere ex parte ipsius rei, quæ assumenda imminet, aut ex parte hominis assumentis. Si ex parte rei quæ assumenda est periculum imminet, et hoc quidem frequenter accidat, magna deliberatione opus est, ut periculis obvietur, vel res totaliter relinquatur. Si vero ut in paucioribus periculum accidat, non est magna deliberatione opus, sed vigilantia et cautela, ne aliquo casu in periculum incidatur : alioquin daretur occasio omnia humana studia prætermittendi, secundum illud *Eccl.*, II. : « Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, nunquam metet ; » et *Proverb.*, XXVI, dicitur : « Dicit piger, leo est in via, leæna in itineribus. » Ubi dicit Glossa : « Multi cum verba exhortationis audiunt, dicunt se velle viam justitiæ incipere, sed à Satana retrahi ne perficiant. » Quandoque vero res ipsa in se secura est, habet tamen malum exitum, propter hoc quod homo mutat propositum, et ex ista causa non debet homo retrahi, vel differre sub specie majoris deliberationis religionis ingressum, quamvis aliqui mutato proposito à religione apostatantes deteriores fiant : alioquin etiam similis ratio esset de accessu ad fidem, et fidei sacramenta, quia dicitur II. *Petr.*, II : « Melius erat viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire. » Et Apostolus *ad Heb.*, X : « Deteriora meretur supplicia, qui sanguinem testamenti pollutum duxerit, et spiritui gratiæ contumeliam fecerit. » Non esset etiam passim ad justitiæ opera proceden-

s'adonner alternativement aux œuvres de la justice, car il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. XXVI : « Celui qui passe de la justice au péché, Dieu l'a préparé pour le glaive. »

Quant à leur sixième objection, à savoir que, si ce conseil vient de Dieu, si c'est son œuvre, il ne vous sera pas possible de l'anéantir : il faut l'examiner plus attentivement, soit parce que fréquemment ils insistent sur ce point, soit parce qu'il y a de caché là-dessous quelque poison de méchanceté hérétique. Les hérétiques de nos jours s'efforcent en effet de tirer de ces paroles mal interprétées, deux conclusions erronnées. La première, c'est que les corps qui se corrompent ne viennent pas de Dieu. La seconde, c'est que si quelqu'un tient de Dieu la grace ou la charité, il ne lui est pas possible de la perdre. Tirons encore les autres conséquences; si le diable a péché, il n'est pas l'œuvre de Dieu; si Judas s'est éloigné du corps des Apôtres, son élection ne fut pas l'œuvre de Dieu ; si Simon le magicien après son baptême est tombé dans l'hérésie, ce n'est pas de la part de Dieu que Philippe le baptisa.

Ajoutons à tous ces arguments, leur admirable argument qui suit, et qui a une force égale aux précédents. Si celui qui est entré en religion en sort, le dessein qui l'y a fait entrer ne venoit pas de Dieu ou le zèle de ceux qui l'y attirèrent n'étoit pas non plus son œuvre. Servons-nous contre eux des paroles que saint Augustin employoit contre Julien, qui disoit : « La racine du mal ne peut pas avoir de place dans ce qui est un don de Dieu. » Augustin disoit lui répondant : « Mais assurément il sera vainqueur si on ne lui résiste ainsi qu'à vous, etc. » La vérité donc de la foi catholique est vainqueur de Manès, parce qu'elle est votre vainqueur; pour les vaincre donc pareillement avec les Manichéens, disons que le dessein de Dieu ne

---

dum, quia scriptum est *Ecclesiastici*, XXVI : « Qui transgreditur à justitia ad peccatum, Deus paravit eum ad romphæam. »

Jam vero, quod sexto propositum est, si est ex Deo consilium hoc, aut opus, non poteritis id dissolvere, diligentius considerandum est : tum, quia hoc ab eis frequentius inculcatur, tum, quia latet ibi virus hæreticæ pravitatis. Ex hoc enim verbo prave intellecto, nostri temporis hæretici duo erronea concludere nituntur, quorum primum est, quod corpora quæ corrumpuntur à Deo non sunt, secundum est quod si aliquis gratiam habet vel charitatem à Deo : amitti non potest. Assumamus etiam alia, si diabolus peccavit, opus Dei non fuit : si Judas à choro Apostolorum decidit, ejus electio à Deo non fuit : si Simon magus post baptismum in hæresim decidit, à Deo non fuit quod eum Philippus baptzavit.

Cum quibus omnibus addamus et horum argumentum mirabile, consimilem virtutem habens cum prædictis. Si ille qui religionem intravit, ab ea egreditur, propositum quo intravit, à Deo non fuit, vel studium eorum à Deo non fuit, qui eum ad religionem attraxerunt. Contra quos utamur verbis Augustini, in I. libro *Contra Julianum*, qui dicebat : « Non potest mali radix in eo quod donum est Dei locari, » contra quem Augustinus dicit : « Erit profecto Manichæus victor, nisi et illi resistatur et tibi, etc. » Veritas ergo fidei Catholicæ ideo vincit Manichæum, quia vincit teipsum, ut ergo ipsi pariter cum Manichæis vincantur, dicamus, quod consilium Dei nunquam dissolvitur, secundum

peut périr d'après ces paroles d'Isaïe, ch. XLVI : « Ma résolution est immuable, et que ma volonté toute entière s'accomplisse. » Cependant d'après ce dessein immuable, comme il accorde aux choses corruptibles une existence temporaire, elles auxquelles il n'a pas accordé une durée éternelle ; de même il donne la justice temporaire à quelques individus auxquels n'a pas été accordé le don de persévérance, ainsi que le dit saint Augustin dans le livre de ce nom. « Et ainsi sont vaincus les Manichéens ; » parce que les objets corruptibles sont créés par le conseil éternel de Dieu pour exister temporairement. Pour les ennemis que nous combattons, ils sont vaincus, parce que d'après le dessein immuable de Dieu, il en est quelques-uns auxquels est donné conformément au dessein de Dieu, le projet d'entrer en religion, mais ils n'ont pas reçu le don de persévérer dans ce projet.

CHAPITRE XI.

Raisons pour lesquelles ils s'efforcent d'établir que les hommes ne doivent pas s'obliger par vœu à entrer en religion.

Il nous faut maintenant chercher les moyens qu'ils emploient pour anéantir l'obligation par laquelle certains hommes s'astreignent au moyen d'un vœu à entrer en religion. Et d'abord, il en est quelques-uns qui s'efforcent de déroger au vœu quel qu'il soit, disant qu'il est plus avantageux à un homme vertueux de faire de bonnes œuvres sans vœu, que de s'y obliger par vœu ; et pour le prouver ils rapportent ce que dit saint Prosper dans son livre deuxième de la vie contemplative. Ainsi nous devons faire abstinence et jeûner, sans nous soumettre à la nécessité de jeûner, de peur que dès lors nous le fassions sans dévotion, malgré nous et contrairement à notre volonté. Mais celui qui fait vœu de jeûner, se soumet à la nécessité de jeûner; on peut en dire autant de

illud *Isa*, XLVI : « Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiat. » Ex hoc tamen consilio immutabili, sicut dat rebus corruptibilibus esse temporale, quibus sempiternitatem non tribuit, ita quibusdam dat justitiam temporalem, quibus non largitur perseverantiæ donum, ut Augustinus dicit in libro *De perseverantia*. Et sic vincuntur Manichæi, quia æterno Dei consilio corruptibilia instituuntur, ut temporaliter sint, vincuntur autem isti, quia ex immobili Dei consilio, quibusdam datur secundum æternum Dei consilium propositum religionem intrandi, quibus in ea perseverandi donum non datur.

CAPUT XI.

Rationes quibus astruere nituntur, quod homines non debent se ad religionem obligare per votum.

Nunc inquirendum est de hoc, quod impedire nituntur obligationem, qua aliqui voto se ad ingressum religionis astringunt. Et primo quidem aliqui sunt, qui nituntur cuilibet voto derogare, dicentes melius esse quod absque voto aliquis virtutum opera exequatur, quam quod ad ea observanda voto se obliget, inducentes ad hoc quod Prosper dicit in II. libro *De vita contemplativa* : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus, ne jam non devoti, sed inviti rem non voluntariæ faciamus. » Qui autem vovet se jejunaturum, necessitati jejunandi

tous les autres actes de vertu. Il ne paroît pas louable que quelqu'un fasse le vœu de jeûner, d'entrer en religion ou d'accomplir une œuvre de vertu quelconque. Ils ajoutent encore à cette raison que, plus une chose est nécessaire, moins elle est méritoire. Mais lorsque quelqu'un a déjà fait vœu, soit d'entrer en religion, soit de faire une autre œuvre quelconque, il y a pour lui nécessité d'accomplir ce qu'il a promis. Il sera donc et plus louable et plus méritoire pour l'homme, quel qu'il soit, de faire des actions vertueuses, sans en avoir fait le vœu, que s'il ne les accomplissoit qu'après les avoir préalablement vouées.

Mais ils tentent spécialement de prouver que personne ne doit être conduit à entrer en religion par l'obligation du vœu ou du serment : ils produisent à l'appui de leur thèse le décret du concile de Tolède qui se trouve dans les décrets, Dictinction 45, c. *de Jud.*, où il est dit : « Car de tels hommes ne doivent pas être sauvés malgré eux, mais conformément à leur volonté, afin que la forme de la justice soit entière. Comme l'homme périt par l'arbitre de sa volonté obéissant au serpent, de même appelé par la grace de Dieu, chacun en croyant est proprement sauvé par la conversion de son esprit. Ce n'est donc pas par la force qu'il faut leur persuader de se convertir, mais par la volonté et la puissance libre de leur esprit. » Il faut observer ceci avec d'autant plus de soin relativement à l'entrée en religion, qu'elle est moins nécessaire au salut. Mais ceux qui par serment ou par vœu sont obligés d'entrer en religion, ne sont pas changés par la volonté de leur libre arbitre, mais bien contraints par la nécessité. Une semblable obligation ne paroît donc pas convenable. Ils apportent aussi comme preuve, le décret du pape Urbain, qui se trouve Question 19, ch. II, et qui commence par ces mots, *Duæ sunt*, dans lequel il est dit, « que ceux qui entrent en religion sont guidés par une loi privée qui est la

---

se subjicit, et eadem ratio est in aliis operibus virtuosis. Non igitur videt esse laudabile, quod voveat, vel jejunare, vel religionem intrare, vel quodcumque aliud opus virtutis explere. Addunt etiam ad hoc rationem, quia quando aliquid est magis necessarium, tanto fit minus meritorium. Cum autem aliquis jam vovit vel religionem intrare, vel quodcumque aliud opus explere, necessitas ei incumbit, ut impleat, quod promisit. Laudabilius igitur erit et magis meritorium, si aliquis absque voto faciat aliqua opera virtuosa, quam si ea expleat voto præmisso.

Specialiter ostendere nituntur, quod ad religionis ingressum non debent aliqui per obligationem voti, vel juramenti induci, inducentes statutum concilii Toletani, quod habetur in decretis distinct., XLV. cap. *De Judæis*, ubi dicitur : « Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes ut integra sit forma justitiæ : sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante se gratia Dei, propriæ mentis conversione quisque credendo salvatur, ergo non vi, sed libera animi voluntate et facultate, ut convertantur suadendi sunt. » Quod multo magis observandum videtur circa religionis ingressum, qui est minus necessarius ad salutem. Illi autem qui obligantur juramento vel voto ad religionis ingressum, non proprii arbitrii voluntate, sed necessitate cogente convertuntur. Non igitur videtur obligatio talis esse conveniens. Inducunt etiam decretum Urbani Papæ, quod habetur XIX. quæst., II. cap. *Duæ sunt,* ubi dicitur, quod illi qui religionem ingrediuntur, ducuntur lege privata, quæ est lex Spiritus sancti : « Ubi autem Spiri-

loi du Saint-Esprit. » « Mais où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté, » d'après l'Apôtre, deuxième Épître aux Corinthiens, ch. III. La nécessité qui provient de l'obligation du vœu ou serment est opposée à la liberté. Il n'est donc pas convenable que quelques personnes s'engagent par vœu ou serment à entrer en religion.

Ils tirent le même argument de ce qui, ainsi qu'on le voit, arrive à un certain nombre de personnes, qui attirées par une obligation de ce genre, en religion, n'y persévèrent pas, mais retournent au siècle et désespèrent d'elles-mêmes, se livrant à toutes les iniquités de la perversion. Et ainsi paroît s'accomplir ce que le Seigneur dit aux Scribes et aux Pharisiens, S. Matt., ch. XXIII : « Vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte, et lorsque vous l'avez fait vous le rendez digne de l'enfer deux fois plus que vous. » Ils disent aussi que quelquefois quelques-uns de ceux qui sont soumis à cette obligation n'accomplissent pas leur vœu, et que cependant, ensuite, ils deviennent de bons évêques et de bons archidiacres, ce qu'ils n'auroient pu faire s'ils avoient été soumis à l'obligation émise d'abord. Ils ajoutent ensuite que personne ne doit être conduit à entrer en religion dans des intérêts temporels ; tel que si on lui montroit les dignités qu'il pourroit obtenir. Pour prouver cette assertion, ils apportent le décret du pape Boniface, qui se trouve, 1. Q. ch. II, et qui commence par ces mots, *Quam pio*, où il est dit : « Nous n'avons jamais lu que les disciples ou ceux qui furent convertis par leur ministère, aient engagé quelqu'un à servir Dieu par l'intervention de dignités quelconques. »

Ils ajoutent aussi que cette obligation est contraire à la fidélité, puisqu'avant d'être exercés aux charges les plus lourdes de la religion, comme les longs offices du matin, les veilles pénibles, les jeûnes, les règlements et autres difficultés de ce genre, ils y sont obligés, et ils sont

---

tus Domini, ibi libertas, » secundum Apostolum, II. *ad Corinth.*, III. Libertati autem opponitur necessitas, quam inducit obligatio juramenti vel voti. Inconveniens igitur est aliquos ad religionis ingressum voto vel juramento constringere.

Idem etiam arguunt ex eventu, qui videtur in pluribus, qui post hujusmodi obligationem ad religionem attracti, in ea non perseverant, sed redeuntes ad sæculum, desperantes seipsos, omni iniquitati perversitatis se tradunt. Et sic impleri videtur quod Dominus Scribis et Pharisæis dicit *Matth.*, XXIII : « Circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselitum, et cum feceritis, facit eum filium gehennæ duplo, quam vos. » Dicunt etiam, quod aliqui sic obligati aliquando votum suum non implent, et tamen postea facti sunt boni Episcopi, vel Archidiaconi, à quo per obligationem præmissam impediti fuissent. Addunt etiam, quod nec beneficiis temporalibus, puta per exhibitionem munerum, sunt aliqui ad religionem inducenti. Et ad hoc inducunt decretum Bonifacii Papæ, quod habetur I. quæst., II cap. *Quam pio*, ubi dicitur : « Nunquam legimus Domini discipulos, vel eorum ministerio conversos, quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse. »

Adjiciunt etiam hoc contra fidelitatem esse, dum inexperti ad graviora religionis onera, vel ad longas matutinas, graves vigilias, jejunia et disciplinas, et alias hujusmodi asperitates obligantur, et ducuntur sicut bos ad victimam, et ita dum non

conduits comme le bœuf que l'on va immoler; et ainsi pendant qu'ils n'accomplissent pas ce qu'ils avoient voué, un piége leur est préparé, un piége pour la mort éternelle. Ils disent encore que cette obligation est illicite, étant faite contre le statut d'Innocent IV, qui a établi une année d'épreuve pour ceux qui veulent entrer en religion et qui a défendu qu'ils fussent astreints par vœu à entrer en religion avant la quatorzième année. Cette prescription est ainsi conforme à la règle de saint Benoit, dans laquelle il est accordé une année d'épreuve à ceux qui sont depuis peu convertis à la religion. Ils vont plus loin, et disent spécialement que licitement les enfants ne sont pas obligés avant l'âge de puberté d'entrer en religion de la manière dont on vient de parler. Il ne paroît pas licite en effet que quelqu'un soit soumis à une obligation qu'un autre peut justement annuler. Mais si les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté se sont obligés à vivre en religion, leurs parents ou leurs tuteurs peuvent les en retirer, comme le prouve ce qui est écrit dans le Droit, Q. 20., ch. II, où il est dit : « Si une jeune fille a volontairement pris le voile avant l'âge de douze ans, ses parents ou ses tuteurs peuvent aussitôt, s'ils le veulent, annuler cette obligation. » Ceux qui n'ont pas atteint l'âge de puberté ne peuvent donc pas licitement s'obliger par vœu ou par serment à entrer en religion.

Ils ajoutent ensuite plus loin que celui qui n'a pas atteint l'âge de puberté, bien qu'il fût capable de supercherie, ne peut pas être obligé d'entrer en religion. Et pour le prouver, ils rapportent ce que dit saint Bernard sur la préparation des réguliers et de ceux qui passent à l'état religieux, sur la décrétale d'Innocent III, qui commence par ces mots, *postulasti*, et ce sont les paroles de la préparation. Si vous voulez comprendre ce qu'ils sont avant la treizième et quatorzième année, vous pourrez être dans le doute, parce que

---

implent, quod voverunt, paratur eis laqueus ad mortem æternam. Dicunt etiam hujusmodi obligationem esse illicitam, utpote factam contra statutum Innocentii IV, qui mandavit annum probationis concedi volentibus religionem intrare, et prohibuit ante XIV, annum eos per votum religioni astringi. Quod etiam consonat regulæ beati Benedicti in qua conceditur probationis annus nuper ad religionem conversis. Ulterius aut procedunt, dicentes specialiter esse illicitum, ut pueri ante annos pubertatis prædicto modo ad religionis ingressum obligentur. Illicitum enim videtur esse, quod aliquis obligetur tali obligatione, quem juste possit ab alio irritari. Si autem aliqui impuberes se ad religionem obligaverint, possunt retrahi à parentibus, vel à tutoribus, ut probatur per id, quod habetur, XX. quæst. II, ubi dicitur : « Puella si ante XII. ætatis annos sponte sua sacrum velamen sibi assumpserit, possunt statim parentes ejus, vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. » Illicitum est ergo impuberes ad religionem obligare juramento vel voto.

Inducunt etiam ulterius, quod aliquis infra annos pubertatis constitutus, etiam si sit doli capax, ad religionem obligari non potest. Et inducunt ad hoc illud, quod dicit Bernardus in apparatu de regularibus et transeuntibus ad religionem, super illam Decreti Innocentii III, quæ incipit, *Postulasti*, et sunt hæc verba apparatus. Si vis intelligere, quod essent infra tertium et quartum decimum annum, hæc

peut-être alors étoient-ils capables de supercherie, et sembloit-il que la malice suppléât l'âge chez eux, comme dans le mariage charnel, ainsi qu'on le voit dans l'Extravagante, *de desp. impu*, c. *A nobis*, et c. *Tuæ*; car, comme ils ont pu s'obliger envers le diable, ils ont pu de même s'engager envers Dieu. Mais le Pape répond après cela, que les enfants reçus peuvent servir dans l'Église; ainsi ils ne sont pas obligés avant l'âge de quatorze ans. Mais il disoit à Hugues que celui qui est capable de supercherie est obligé au bien, et que, devenu moine, il le pratiquoit, parce qu'il pouvoit s'engager envers le diable. Innocent III eut la même opinion, lui qui répond dans cette décrétale que si la malice suppléoit l'âge, entré on devoit le garder; c'est ce que l'on voit dans une ancienne décrétale, mais aujourd'hui elle n'a plus de valeur.

Ils rapportent aussi, pour prouver leur assertion, que Raymond et Goffinus disent la même chose dans leurs Sommes. Ils disent encore que les enfants avant quatorze ans ne doivent pas être obligés par serment, comme on le voit dans le droit, q. XXII, ch. V, cap. *pueri*, et cap. *honestum*, etc.; par une raison semblable, ils ne doivent pas être obligés, avant cet âge, d'entrer en religion. Ils disent aussi que religion vient de relier ou réélire, comme le dit saint Augustin dans le second livre de la Cité de Dieu; d'où ils concluent que les enfants qui ne sont pas liés ne peuvent pas l'être de nouveau, et que ceux qui n'ont pas choisi ne peuvent pas choisir de nouveau en entrant en religion. De toutes ces raisons, ils concluent que les enfants qui entrent en religion, ou qui s'obligent à y entrer, sont des malheureux et des insensés.

---

potuit esse dubitatio, quia forte erant doli capaces; et sic videbatur, quod malitia suppleret ætatem, sicut in matrimonio carnali, ut habetur extra de *Despo. imput.*, cap. *A Nobis* et cap. *Tuæ*, quia sicut potuerunt se obligare diabolo, sic et Deo. Sed Papa respondet, quod liberi possunt ministrare in ecclesiis postea receptis, et sic non obligantur ante 14 annum. Hugutio vero dicebat quod bono obligatur doli capax, et tenebat monachatus, quia poterat se obligare diabolo. Et Innocentius III fuit in eadem opinione, qui in decretali ista respondet, quod ingressus tenuit, si malitia supplebat ætatem, sicut in antiqua decretali patet; sed hodie non prodest.

Et ad hoc etiam inducunt, quod Raymundus et Goffinus in suis Summis dicunt idem. Inducunt etiam, quod pueri ante 14 annos non debent obligari juramento, ut habetur, XXII. quæst., V. cap. *Pueri* et cap. *Honestum*. Pari igitur ratione, nec voto sunt obligandi pueri ante 14 annum ad religionis ingressum. Dicunt etiam quod religio dicitur à religando vel religendo, ut Augustinus X. *De Civit. Dei*. Unde concludunt quod pueri qui non sunt ligati, non debent religari, et qui non elegerunt, non debent reeligere per religionis ingressum. Ex quibus omnibus concludunt, pueros esse miseros et insensatos, qui religionem ingrediuntur, vel ad religionis ingressum se obligant.

CHAPITRE XII.

Réfutation de l'erreur précédente, et démonstration que l'action vertueuse faite à la suite d'un vœu est plus méritoire.

Mais afin de voir clairement la vérité sur chacune des choses énoncées plus haut, il faut les scruter par série, descendant des communes aux spirituelles. Et d'abord, voyons si ce qu'ils disent est vrai, à savoir qu'il est plus méritoire de faire un acte de vertu sans y être obligé par vœu, que si on le fait parce qu'on s'y est obligé de la sorte. Bien que nous ayons dit plusieurs choses sur ce point dans notre ouvrage de la perfection, ici cependant il ne nous sera pas désagréable d'en redire plusieurs. Il nous faut donc d'abord observer que, comme le mérite d'une action procède de la source de la volonté, une action est d'autant plus méritoire extérieurement, qu'elle procède d'une volonté plus parfaite. Mais parmi les autres qualités de la bonne volonté, elle doit être ferme et stable ; ce qui fait que l'on considère comme un blâme des paresseux ce qui est écrit au livre des Proverbes, ch. XIII : « Le paresseux veut et ne veut pas. » Une action est donc d'autant plus louable et plus méritoire extérieurement, que la volonté de celui qui la fait est plus affermie dans le bien. C'est pour cela que l'Apôtre nous avertit dans son Epître aux Corinthiens, ch. V : « Soyez stables et immuables. » D'après le Philosophe lui-même, il est requis pour la vertu, que l'homme soit ferme et immuable dans ses actions. Mais les jurisconsultes définissent la justice, ce qui est une volonté constante et perpétuelle. Il est évident, au contraire, que le péché est d'autant plus détestable que la volonté de l'homme est plus obstinée dans le mal. C'est pourquoi l'obstination est considérée comme le péché contre le Saint-Esprit. Mais il est clair que le serment affermit

---

CAPUT XII.

Improbatio erroris præmissi, et ostensio quod opus virtutis factum cum voto, magis est meritorium.

Ut autem in singulis præmissorum veritas possit manifeste videri, seriatim quæ præmissa sunt investigare oportet, à communibus ad spiritualia descendendo. Et primo consideremus, an verum sit quod dicunt, scilicet magis esse meritorium opus virtutis absque voti obligatione factum, quam, si ex voto id aliquis impleat. Et quamvis de hoc plura sint dicta in alio nostro libello, quem de perfectione conscripsimus, hic tamen aliqua non iterare pigeat. Primo igitur considerandum est, quod cum laus operis ex radice voluntatis dependeat, tanto exterius opus laudabilius redditur, quanto ex meliori voluntate procedit. Inter alias autem conditiones bonæ voluntatis una est, ut sit voluntas firma et stabilis. Unde in vituperium pigrorum inducitur quod habetur *Proverb.*, XIII : « Vult et non vult piger. » Tanto igitur opus exterius laudabilius redditur, et magis meritorium, quanto voluntas ejus magis stabilitur in bono. Unde et Apostolus monet, I. *ad Corint.*, XV : « Stabiles estote et immobiles. » Et secundum Philosophum ad virtutem requiritur, ut aliquis firmiter et immobiliter operetur. Sed et justitiam jurisperiti diffiniunt, quod est constans et perpetua voluntas. Sicut et è contrario patet, quod tanto peccatum est detestabilius, quanto voluntas hominis magis fuerit obstinata in malo. Unde et obstinatio ponitur peccatum in Spiritum

la volonté pour faire une chose quelconque; ce qui fait dire au Psalmiste, Ps. CXVIII : « J'ai juré et j'ai résolu de garder les jugements de votre justice. » Le vœu la confirme pareillement aussi, puisque le vœu est une certaine promesse. Celui donc qui promet de faire quelque chose, affermit son dessein pour le remplir. L'action qui se fait d'après une volonté affermie par un vœu est donc plus louable et plus méritoire. C'est ce que prouvent aussi les coutumes de la vie humaine.

La volonté humaine, en effet, est tellement mobile, qu'on n'ajoute foi aux paroles des hommes qu'autant que la coutume leur a donné du crédit, que celui qui veut faire quelque chose à un autre confirme sa promesse, en attendant qu'ensuite il la corrobore par des preuves légitimes. Mais chacun doit avoir plus de confiance en lui-même que dans son prochain, surtout pour les choses qui appartiennent au salut de l'ame, ainsi que nous l'apprennent ces paroles de l'Ecclésiastique, ch. XXX : « Plaisant à Dieu, ayez pitié de votre ame. » L'homme, vu la mobilité de sa volonté, peut omettre ce qu'il s'est proposé de faire pour l'avantage temporel d'un autre. Si quelqu'un donc pourvoit utilement à la sûreté du prochain, en entourant du serment la promesse qu'il lui fait, s'il lui donne un gage ou un cautionnement; il lui sera bien plus utile et plus louable de pourvoir à sa propre sûreté, en s'appliquant à affermir le bon dessein qu'il a conçu, par le vœu, le serment ou de toute autre manière. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans sa lettre à Pauline et à Armentarius : « Parce que vous avez fait vœu, vous vous êtes déjà obligés, il ne vous est pas permis de faire autre chose. » Il ajoute ensuite : « Bien plus, ne vous repentez pas toutefois d'avoir fait vœu, réjouissez-vous au contraire dès ce moment qu'il ne vous soit pas permis de faire ce que vous

---

sanctum. Manifestum est autem, quod voluntas firmatur ad aliquid faciendum per juramentum : unde et Psalmista dicebat, *Psal.* CXVIII : « Juravi et statui custodire judicia justitiæ tuæ. » Confirmatur etiam similiter et voto, cum votum sit promissio quædam. Qui autem promittit se aliquid facturum, firmat propositum suum ad illud implendum. Laudabilius igitur est virtutis opus et magis meritorium si fiat voluntate firmata per votum. Hoc etiam apparet ex consuetudine vitæ humanæ.

Quia enim voluntas humana mutabilis est ad hoc ut verbis hominum fides adhibeatur, in tantum inolevit consuetudo, ut hoc quod aliquis alteri vult facere, promissione confirmet, et ulterius promissionem roboret legitimis munimentis. Plus autem debet unusquisque sibi quam proximo, præcipue in his quæ pertinent ad spiritualem salutem, secundum illud *Eccli.*, XXX : « Miserere animæ tuæ placens Deo. » Potest autem homo propter voluntatis mutabilitatem prætermittere, id quod proposuit pro commodo temporali alterius. Si igitur aliquis utiliter providet proximo vallando promissionem suam juramento, fidejussione vel pignore, multo magis utiliter et laudabiliter sibi providet, si bonum propositum quod concepit, vel voto, vel juramento, vel quocunque alio modo firmare studuerit. Unde Augustinus dicit in *Epistola ad Paulinam et Armentarium* : « Quia vovisti, jam te astrinxisti, aliud tibi facere non licet. » Et postea subdit : « Nec ideo tamen te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. » Amplius considerandum est, quod opus

auriez pu faire à votre désavantage. » Il faut de plus observer que l'œuvre d'une vertu inférieure devient et plus louable, et plus méritoire, si elle a pour but une vertu supérieure, comme l'œuvre de l'abstinence, si elle a pour but la charité. Supporter donc quelque chose raisonnablement, si on le rapporte à la lâtrie, qui est de beaucoup préférable à l'abstinence, est une chose et plus louable et plus méritoire. C'est en effet faire à Dieu la promesse de ce qui concerne son service. De là il est dit dans Isaïe, chap. XIX : « Les Egyptiens, connoissant le Seigneur en ce jour, l'honoreront par des hosties et des présents, ils feront des vœux au Seigneur, et ils les rempliront. » Le jeûne sera donc et plus louable et plus méritoire, s'il est le résultat d'un vœu. De là vient que, c'est ou un conseil, ou un ordre qui est donné dans le Psaume LXXV : « Faites un vœu au Seigneur Dieu, et rendez-le lui; » ce qui suit seroit inutilement conseillé ou ordonné, s'il n'y avoit pas d'avantage à faire une chose que l'on a fait vœu d'accomplir. Si on doute encore après ces preuves, s'il est permis de s'obliger par vœu d'entrer en religion, ce doute est erroné. Si c'est en effet un acte de vertu que d'embrasser l'état religieux, faire des actes de vertu d'après ce vœu est aussi plus louable; ils agissent donc d'une manière louable, ceux qui, ne pouvant pas immédiatement entrer en religion, s'obligent par vœu à y entrer. A moins que quelqu'un ne dise, conformément à ce qu'enseigne Vigilance, que l'état de la vie séculière est égal à celui de la vie religieuse; ou que, par une folie plus grande, il ne tombe dans une erreur telle, qu'il ait l'audace de soutenir que l'état religieux, que l'Eglise a approuvé, n'est pas un état de salut; il surpasseroit en ceci l'hérésie de Vigilance; il ne rendroit pas seulement inutiles, mais il détruiroit même complètement les conseils de Jésus-Christ, contrariant aussi l'ordre de l'Eglise, ce qui est être schismatique. Mais s'ils

---

inferioris virtutis laudabilius redditur, et magis meritorium si ad superiorem virtutem ordinetur, sicut opus abstinentiæ si ordinetur ad charitatem, pari ergo ratione, et si ordinetur ad latriam quæ est abstinentia potior. Votum autem est latriæ actus. Est enim promissio Deo facta de his quæ pertinent ad Dei obsequium. Unde *Esai.*, XIX, dicitur : « Cognoscentes Ægyptii Dominum in die illa, et colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent. » Jejunium igitur laudabilius erit et magis meritorium si fiat ex voto. Hinc est quod in *Psalm.* LXXV, vel consuluit, vel mandatur : « Vovete, et reddite Domino Deo vestro, » quod frustra mandaretur vel consuleretur nisi opus bonum ex voto facere melius esset. Hoc autem habito dubitatur ulterius, utrum alicui liceat se obligare voto ad religionis ingressum, vel erroneum est. Si enim virtuosum est religionis statum assumere, virtuosos autem actus ex voto facere laudabilius est, laudabiliter agunt illi qui statim religionem ingredi non valentes, se ad ingressum religionis voto astringunt. Nisi forte quis secundum Vigilantium dicat, quod status sæcularis vitæ statui religionis æquatur, vel majori vesania in tantum erroris prorumpat, quod præsumat asserere statum religionum quas Ecclesia approbavit, non esse statum salutis, in quo jam Vigilantii hæresim superabunt, non solum inania reddentes Christi consilia, sed ea penitus evacuantes, necnon et ordinationi Ecclesiæ repugnantes,

agissent d'une manière louable, et s'ils sont mûs par l'Esprit saint ceux qui s'obligent par vœu d'entrer en religion, il s'ensuit qu'ils agissent d'une manière louable, ceux qui, par leurs conseils, y portent les autres, coopérant en ceci au Saint-Esprit, pendant qu'ils s'appliquent à persuader par le ministère extérieur, ce à quoi les pousse l'Esprit saint intérieurement. L'Apôtre dit de là, dans sa première Ep. aux Corinthiens, ch. III : « Nous sommes les coopérateurs de Dieu, » par le ministère extérieur. Mais comme penser le contraire, pour ceux qui ont passé l'âge de puberté, seroit une chose criminelle, il nous reste à examiner si les jeunes garçons et les jeunes filles peuvent s'obliger par vœu à entrer en religion avant l'âge parfait de puberté.

Il faut distinguer là deux espèces de vœux, l'un simple et l'autre solennel. Le vœu simple consiste dans la seule promesse; le vœu solennel joint à la promesse une manifestation extérieure, à savoir lorsque l'homme s'offre actuellement à Dieu, soit en recevant les ordres sacrés, soit en promettant, entre les mains de l'évêque, de vivre dans une religion déterminée, le vœu est solennisé de ces deux manières, il l'est encore par le revêtement de l'habit de profès, qui est une espèce de profession interprétative. Les effets de l'un et de l'autre ne sont pas les mêmes relativement au mariage. Le vœu solennel empêche de contracter le mariage, et, s'il l'est, il le dissout; le vœu simple, au contraire, s'il empêche de contracter le mariage, il ne le dissout pas une fois qu'il l'est. Leurs effets ne sont pas non plus les mêmes par rapport à la religion.

Le vœu solennel, qui se fait par une profession expresse ou prématurée, fait aussitôt moine ou frère d'un autre ordre quelconque; pour le vœu simple, il ne fait pas encore moine, puisque celui qui le

---

quod est schismaticum esse. Si autem laudabiliter faciunt, et à spiritu Dei moventur qui se obligant voto ad religionis ingressum, consequens est, eos laudabiliter facere qui alios suis exhortationibus ad hoc inducunt in hoc Spiritui sancto cooperantes, dum satagunt id ministerio exteriori suadere, ad quod Spiritus sanctus instigat interius, unde et Apostolus dicit I. *ad Corinth.*, III : « Dei enim adjutores sumus, » forinsecus, scilicet ministrando. Sed quia quantum ad eos qui pubertatis annos excedunt, contrarium sapere nefarium est, restat considerandum, utrum pueri vel puellæ ante pubertatis annos completos valeant se voto religionis astringere.

Ubi oportet distinguere duplex esse votum, unum quidem simplex, aliud autem solemne. Simplex quidem votum in sola promissione consistit, solemne autem votum cum promissione habet exteriorem exhibitionem, dum scilicet homo actualiter se offert Deo, vel per ordinis sacri susceptionem, vel per professionem certæ religionis in manu prælati, quibus duobus modis votum solemnizant, vel etiam per susceptionem habitus professorum, quæ est quædam interpretativa professio. Utriusque autem voti circa matrimonium est diversus effectus. Nam votum solemne impedit matrimonium contrahendum et dirimit jam contractum : votum autem simplex et si contrahendum impediat, contractum tamen non dirimit. Est autem et contrarius et diversus effectus utriusque voti circa religionem.

Nam votum solemne quod fit per expressam aut præsumptam professionem, jam monachum facit, vel cujuscumque alterius ordinis fratrem. Votum vero simplex nondum monachum facit, cum adhuc

fait reste encore maître de ce qu'il possède, et que, s'il contracte, il peut être époux. Le vœu simple, par cela même donc qu'il consiste dans la seule promesse faite à Dieu, qui procède de la délibération intérieure de l'esprit, ce vœu n'a d'efficacité que de droit divin, et aucun droit humain ne sauroit l'annuler. Mais l'efficacité de ce vœu peut être détruite de deux manières. La première, c'est le défaut de délibération nécessaire pour donner de la force à la promesse; ce qui fait que les vœux des furieux et des autres insensés n'obligent nullement, comme on le voit dans l'Extravagante, *De regul.*, et passent à la religion. Comme la teneur du droit et la raison sont les mêmes pour les enfants qui ne sont pas capables de supercherie, et qui n'ont pas l'usage de raison voulu, qui, pour quelques-uns, vient plus tôt, et pour d'autres plus tard, suivant les dispositions de la nature, ce qui fait qu'il n'est pas possible d'en déterminer le temps, le vœu simple est encore empêché dans son efficacité, si celui qui le fait à Dieu n'est pas maître de lui-même; si, par exemple, un esclave faisoit vœu d'entrer en religion, son vœu auroit de l'efficace pour lui qui a l'usage de raison, si son maître lui permettoit d'y entrer. Si cependant le maître ne ratifie pas le vœu, il pourra, sans péché, le révoquer, comme on le voit dans les Décrets, Distinct. 44, *Si servus*, où il est dit que, « si un esclave a été ordonné à l'insu de son maître, il lui est permis avant un an de prouver qu'il lui appartient, et de le recevoir à ce titre. » Et parce qu'un jeune garçon et une jeune fille sont, avant l'âge de puberté, de droit naturel au pouvoir de leurs parents, le père peut, s'il le veut, révoquer le vœu émis par eux, ou, s'il le veut, l'accepter selon la règle du droit divin. Il est en effet dit Nomb., XXX : « Si la femme qui est encore dans la maison paternelle, et qui n'a point atteint l'âge de puberté, a fait un vœu et s'est engagée par

---

Dominus rerum suarum remaneat, et adhuc si contrahat, possit esse maritus. Quia igitur simplex votum consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiore mentis deliberatione procedit, votum simplex ex jure divino efficaciam habet, quod nullo humano jure tolli potest. Hujus autem voti efficacia dupliciter tolli potest. Uno quidem modo, per defectum deliberationis quæ promissioni firmitatem præstat: et ideo furiosorum et aliorum amentium vota vim obligationis non habent, ut habetur extra de regula, et transeunt ad religionem. Sicut tenor et eadem ratio est de pueris qui non sunt doli capaces, nec habent debitum rationis usum, qui in quibusdam anticipatur, in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ; unde ad hoc non potest certum tempus præfigi. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat, qui non est propriæ potestatis, puta, si servus voveret se religionem intrare, haberet quidem efficaciam quantum ad ipsum, qui usum rationis habet, si Dominus ejus permitteret. Si tamen Dominus hoc votum ratum non habeat, absque peccato poterit revocare, ut habetur in Decretis distinct. 44. *Si servus*, ubi dicitur quod « si domino ignorante servus fuerit ordinatus, licet ei infra spatium unius anni et servilem fortunam probare, et servum suum recipere. » Et quia puer, vel puella infra pueriles annos etiam ex naturali jure in potestate patris constituitur, poterit pater votum ab eis emissum, si voluerit, acceptare secundum ordinationem juris divini. Dicitur enim *Num.*, XXX : « Mulier si quippiam voverit, et se astrinxerit juramento, quæ est in domo pa-

serment; si le père a eu connoissance du vœu qu'elle a fait et du serment par lequel elle a obligé son ame, et qu'il ait gardé le silence, elle est coupable du vœu qu'elle a fait, et tout ce qu'elle a promis ou juré, elle est tenue de le faire. Mais, au contraire, si le père, aussitôt qu'il l'aura appris, s'y oppose, les vœux et les serments sont annulés, et elle ne sera pas tenue, sous peine de péché, à sa promesse, par-là même que le père s'y est opposé. »

On voit par-là que la jeune fille et le jeune garçon, pour lesquels existe la même raison, peuvent, avant l'âge de puberté, s'obliger par vœu, autant qu'il est en leur pouvoir, à moins, comme nous l'avons dit, que le défaut de raison ne les en empêche; mais parce qu'ils sont soumis au pouvoir d'autrui, le père peut révoquer le vœu qu'ils ont émis. Ce qui suit, à savoir que le vœu de la femme peut être révoqué par le mari, prouve aussi ce que nous venons de dire. Et, bien que le droit positif ne puisse pas déterminer le temps où l'homme commence à avoir l'usage de sa raison, en vertu duquel il peut s'obliger envers Dieu, il peut cependant déterminer celui pendant lequel une personne est soumise à une autre. Mais ce temps pour la jeune fille, c'est jusqu'à douze ans complets, et pour le jeune garçon, jusqu'à quatorze ans pleins, parce que, comme il est établi dans le droit, c'est le temps ordinaire de la puberté, XX *quæst.* c. 2 *puella*, et cap. *Si in qualibet*. Ainsi donc, quant au vœu simple par lequel on contracte l'obligation d'entrer en religion, quelqu'un peut être obligé avant l'âge de puberté, autant qu'il est en son pouvoir, lorsqu'il est capable de supercherie, et qu'il a l'usage suffisant de raison pour discerner l'acte qu'il fait. Ce vœu cependant peut être révoqué ou par le père, ou par le tuteur qui tient sa place. Mais parce que le vœu solennel de religion, qui se fait par la profession tacite ou expresse,

---

tris sui, et in ætate adhuc puellari, si cognoverit pater votum, quod pollicita est, et juramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit, voti rea erit, quicquid pollicita est juravit, opere complebit. Sin autem statim ut audierit, contradixerit pater, et vota et juramenta ejus irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quod contradixerit pater. » Ex quo patet quod puella, vel puer de quo est eadem ratio, infra pueritiæ annos quantum in ipsis est, voto se obligare possunt, nisi impediat rationis defectus, ut dictum est; sed quia potestati alterius subjiciuntur, potest votum revocari a patre. Quod etiam patet per hoc quod subditur de muliere adulta, cujus votum à viro revocari potest. Et licet jus positivum determinare non possit tempus quo homo habere incipiat usum rationis, per quem Deo se valeat obligare, potest tamen determinare tempus obligationis, vel subjectionis unius personæ ad aliam. Determinatur autem hoc tempus in puella quidem usque ad 12 annos completos, in mare autem usque ad 14, quia hoc communiter consuevit esse tempus pubertatis, ut habetur XX. quæst., II. *Puella*, et cap. *Si in qualibet*. Sic igitur quantum ad votum simplex, quo quis obligatur ad religionis ingressum, potest aliquis obligari quantum in ipso est, ante completos pubertatis annos, cum sit doli capax, habens debitum rationis usum ad discernendum quod facit. Potest tamen hoc votum revocari à patre, vel tutore qui est loco patris. Quia vero solemne votum religionis quod fit per professionem tacitam vel expressam, habet quasdam exteriores solemnitates, quæ ordinationi subduntur Ecclesiæ: sicut et so-

renferme quelques solennités qui sont soumises aux règles de l'Eglise, comme la solennité des ordres sacrés, d'après ce qu'en a déterminé l'Eglise, on exige pour ce vœu l'âge accompli de puberté, c'est-à-dire quatorze ans pour les jeunes garçons, et douze pour les jeunes filles; de sorte que la profession faite avant ce temps, quelque capable de supercherie que soit quelqu'un, ne rend ni moine, ni frère d'un ordre quelconque celui qui le fait. C'est là ce que communément tient l'Eglise, bien que l'on dise qu'Innocent III en ait pensé autrement.

CHAPITRE XIII.

Solution des raisons données plus haut.

Il est facile après ce que nous venons de voir de répondre à toutes les objections qui ont été faites. Ce que premièrement ils tirent des paroles de saint Prosper, à savoir que nous devons jeûner de manière que nous ne soyons pas soumis à la nécessité de le faire, s'entend de la nécessité de coaction qui répugne au volontaire. C'est pour cela qu'il ajoute, « de peur que nous ne le fassions pas par dévotion, mais malgré nous et contre notre volonté. » Mais il ne parle pas de la nécessité qui provient du vœu, puisqu'elle augmente la dévotion, dont le nom vient de se dévouer.

Pour ce qui est de leur seconde objection, à savoir que ce qui est nécessaire est moins méritoire, il faut l'entendre de la nécessité qui est imposée à quelqu'un contrairement à sa volonté. Mais lorsque quelqu'un s'impose la nécessité de faire le bien, il n'en devient que plus louable, parce qu'il se fait en quelque sorte par là l'esclave de la justice, ainsi que nous l'apprend l'Apôtre dans son Epître aux Romains, ch. VI. Saint Augustin dit de là dans sa lettre à Pauline et à Armentarius : « heureuse nécessité qui nous pousse à ce qu'il y a de plus parfait. »

---

lemnitas ordinis sacri secundum Ecclesiæ determinationem exigitur ad hujusmodi votum completum pubertatis tempus, id est, in puero quatuordecim annos, et in puella duodecim : ita quod professio ante hoc tempus facta, quantumcumque aliquis sit doli capax, non facit profitentem esse monachum, vel cujuscumque ordinis fratrem. Hoc enim communiter Ecclesia, licet Innocentius III aliter sensisse dicatur.

CAPUT XIII.

Solutio rationum inductarum.

His igitur visis, facile est ad omnia objecta respondere. Quod enim primo inducitur de verbis Prosperi : « Sic jejunare debemus, ut non nos necessitate jejunandi subdamus, » intelligitur de necessitate coactionis, quæ voluntario repugnat. Unde subdit : « ne jam non devoti sed inviti rem non voluntarie faciamus; » non autem loquitur de necessitate voti, per quam magis augetur devotio quæ à devovendo nominatur.

Quod vero secundo propositum est, quod necessarium est minus meritorium, intelligendum est de necessitate quæ ab aliquo imponitur contra voluntatem ipsius. Sed cum aliquis sibi ipsi necessitatem imponit benefaciendi, ex hoc laudabilior redditur, quia per hoc se facit quodammodo servum justitiæ, ut Apostolus monet *ad Rom.*, VI. Unde et Augustinus dicit in *Epistola ad Paulinam et Armentarium :* « Felix necessitas quæ ad meliora compellit. »

Quant à leur troisième objection, savoir qu'il ne faut pas convertir les juifs contre leur volonté libre, elle n'appartient pas évidemment à la présente proposition. L'affermissement de la volonté dans le bien n'est pas opposé à la liberté de la volonté, autrement Dieu ni les saints n'auroient une volonté libre. La nécessité de coaction qui vient de la violence ou de la crainte est opposée à la liberté; c'est pour cela que le canon *de Judæis* dit distinctement : « Le saint Synode ordonne de ne forcer désormais personne à croire. » Mais le vœu et le serment ne font pas violence à l'homme, ils ne font qu'affermir sa volonté dans le bien. C'est pour cela que le vœu, loin de contrarier la volonté de l'homme, ne fait que l'affermir; et son action dès lors commence à être en rapport avec l'obligation qu'il contracte. Nulle personne sensée, par conséquent, ne peut dire qu'il est illicite d'amener par ce moyen les juifs à s'obliger volontairement par vœu ou par serment à recevoir le baptême.

Pour ce qui est de leur quatrième objection, savoir qu'il arrive quelquefois que ceux qui s'obligent par vœu ou par serment à entrer en religion, se retirent; et que tombant dans le désespoir, ils se livrent à toutes sortes d'iniquités, et qu'ainsi ils deviennent deux fois plus fils de l'enfer que ceux qui les y ont conduits, on la réfute par les paroles de l'Apôtre, qui dit Epître aux Romains, ch. III : « Est-ce que leur incrédulité a anéanti la foi de Dieu. » Nous pouvons de ces paroles tirer cette conséquence : ce n'est pas par cela même que quelques-uns abusent de ce qui est bon, que ceux qui persévèrent dans le bien en éprouvent quelque préjudice. Ainsi qu'il est dit dans le commentaire sur le même passage, ce n'est pas parce que quelques-uns n'ont pas voulu croire, que pour cela il sera porté préjudice aux autres juifs, et qu'ils seront réputés indignes de recevoir ce que Dieu a promis aux fidèles. Ce n'est pas non plus parce que quelques-uns de ceux qui font

---

Quod vero tertio propositum est de judæis convertendis libera voluntate, patet ad propositum non pertinere. Libertati enim voluntatis non opponitur confirmatio voluntatis in bono : alioquin nec Deus, nec beati liberam voluntatem haberent : opponitur autem ei necessitas coactionis ex violentia vel metu procedens, et ideo signanter dicit Canon de Judæis, « præcipit sancta Synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre. » Per votum autem aut juramentum non infertur homini vis, sed ex eis voluntas hominis confirmatur in bonum, unde per hoc non redditur homo invitus, sed magis firmiter volens, et jam incipit homo quodammodo facere in quantum se obligat ad faciendum. Et per hunc etiam modum nullus sanæ mentis diceret esse illicitum inducere judæos, ut se propria voluntate obligarent vel juramento, vel voto, ad accipiendum baptismum.

Quod autem quarto propositum est, quod aliquando voto aut juramento se ad religionem obligantes retrocedunt, et in desperationem incidentes tradunt se omni iniquitati, et sic fiunt filii gehennæ duplo, quam illi qui eos inducunt, refellitur per verbum Apostoli quod dicit, *Rom.*, III : « Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit? » Ex quo accipere possumus, quod per hoc, quod quidam bonis abutuntur, nullum fit præjudicium illis qui perseverant in bono. Sicut etiam Glossa dicit ibidem, quod non ideo, quia aliqui judæorum credere noluerunt, idcirco præjudicabitur cæteris judæis, ne digni dican-

vœu ou qui jurent d'entrer en religion, s'en repentent plus tard et deviennent plus mauvais, qu'il en résulte quelque préjudice pour ceux qui persévèrent dans le vœu qu'ils ont fait; donc ceux qui portent les hommes à faire vœu d'entrer en religion ne les rendent pas, autant qu'il est en leur pouvoir, les fils de l'enfer, mais bien plutôt fils du royaume, surtout comme il y en a plus d'entre eux qui accomplissent leur vœu avançant dans la perfection, qu'il n'y en a qui se retirent y renonçant; à moins que par hasard, ce qu'à Dieu ne plaise, par leurs mauvais exemples ils ne les portassent à pécher; c'est ce que prouvent les commentaires de saint Jérôme et de saint Chrysostôme. Cependant ce que dit saint Paul dans son Epître à Tite, ch. V, paroît venir à l'appui de cette raison : « N'admettez pas les jeunes veuves. » Il en donne la raison lorsqu'il ajoute : « Elles sont dignes de condamnation pour avoir violé leur premier engagement, par lequel elles avoient promis à Dieu la continence. » Mais comme le dit saint Jérôme dans sa lettre sur la monogamie à Gernuchia, l'Apôtre veut un second mariage, préférant la bigame à la fornication, « à cause de celles qui, après avoir commis la fornication, font injure à leur époux Jésus-Christ; » permettant par indulgence, sans l'imposer, ce second mariage; car il vaut mieux être bigame que débauché, avoir un second mari, que d'en avoir plusieurs d'adultères. L'Apôtre ne défend donc pas simplement aux jeunes veuves de faire vœu de continence, puisqu'il dit dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. VII : « Qu'il leur est avantageux de persévérer ainsi dans le veuvage; » mais il défend de recevoir aux gages de l'Eglise celles qui vivent dans la licence. C'est ce qui lui fait dire : « N'admettez pas les jeunes veuves qui, après avoir vécu dans la luxure, veulent prendre le Christ pour époux. »

Mais quant à leur sixième objection, à savoir, qu'il est quelques

---

tur accipere, quod Deus promisit fidelibus. Similiter etiam nec ideo, quia aliqui voventes, vel jurantes religionem intrare, post votum pœnitent et deteriores fiunt, idcirco aliquid præjudicatur illis, qui voventes in voto perseverant, et ideo qui homines inducunt ad vovendum religionis ingressum, non faciunt eos filios gehennæ quantum in eis est, sed potius filios regni, præsertim cum plures ex talibus proficiant votum implentes, quam deficiant à voto recedentes : nisi forte, quod absit, pravis exemplis eos ad peccandum inducerent, ut patet per expositionem Hieronymi et Chrysostomi. Videtur tamen huic rationi suffragari, quod Apostolus dicit I. *ad Timot.*, V : « Adolescentiores viduas devita. » Ut rationem assignat, cum subdit : « Habentes damnationem quia primam fidem irritam fecerunt, » qua scilicet Deo continentiam promiserunt. Sed sicut Hieronymus dicit in *Epistola de Monogamia ad Gerunchiam* : « Propter has quæ fornicatæ sunt in injuriam viri sui Christi fecerunt, » vult Apostolus alterum matrimonium, præferens bigamiam fornicationi, secundum indulgentiam duntaxat, non secundum imperium, quia multo tolerabilius est bigamam esse, quam scortum secundum habere virum, quam plures habere adulteros. Non ergo Apostolus prohibet simpliciter adolescentes viduas continentiam vovere : cum I. *ad Corinth.*, VII, dicat, « quod bonum est eis, si sic in viduitate permanserint, » sed eas prohibet recipi ad stipendia Ecclesiæ, quæ in lascivia vivunt. Unde dicit : « Adolescentiores viduas devita, quæ cum luxuriatæ fuerint, in Christo nubere volunt. »

Quod vero sexto proponunt, quod aliqui

hommes qui, après avoir fait vœu d'entrer en religion, demeurèrent dans le siècle et furent de bons évêques, cette assertion évidemment est fausse, ainsi que le prouve le décret d'Innocent, lequel traite du vœu et du rachat, où on lit ce qui suit : « Vous nous avez fait savoir par vos lettres que vous aviez fait solennellement dans l'Eglise de Grenoble le vœu de prendre l'habit régulier, et que vous aviez ensuite promis entre les mains de l'évêque de la même Eglise que deux mois après être de retour du siége Apostolique vous accompliriez le vœu que vous avez fait. Et comme après le temps fixé vous n'aviez pas pris soin d'accomplir ce que vous aviez promis par vœu, violant enfin d'une manière flagrante votre vœu, vous avez été appelé au gouvernement de l'Eglise de Genève. » Il est dit plus bas : « Pour nous, nous avons jugé d'après votre explication que, si vous désirez guérir votre conscience, il vous faut résigner le gouvernement de l'Eglise susnommée et rendre au Seigneur le vœu que vous lui avez fait. » Il est manifeste, d'après ce que nous venons de voir, qu'ils ne peuvent pas en sûreté de conscience retenir l'Episcopat ou l'Archidiaconat ceux qui ont fait vœu d'entrer en religion, et qu'ainsi, s'ils le retiennent, ils ne sont ni bons évêques, ni bons archidiacres, puisqu'ils transgressent leur vœu.

On répond à leur septième objection, s'avoir qu'il ne faut provoquer personne au service de Dieu par l'intervention des charges qu'il lui sera possible d'obtenir, par le chapitre même qu'ils apportent à leur appui. Il suit en effet, après ce que nous avons rapporté, à moins que par hasard quelqu'un ne se propose en général de nourrir les pauvres, à aucun desquels, de quelque profession qu'ils fussent, on ne refusoit les choses nécessaires à la vie. Il est évident, d'après cela, qu'il ne leur convient nullement de blâmer ceux qui procurent des bourses aux écoliers pauvres et qui les nourrissent pendant leurs études, afin que

---

post votum de ingressu religionis emissum, in sæculo remanentes facti sunt boni episcopi, manifeste veritati contrariatur, ut patet per decretum Innocentii quæ habetur de voto et voti redemptione, quæ sic dicit : « Per tuas nobis litteras intimasti, te in Gratianopolitana Ecclesia suscipiendi habitum regularem votum solemniter emisisse, et postea promisisse in manibus prælati ejusdem Ecclesiæ, te infra duos menses postquam ab Apostolica sede redisses, votum, quod emiseras, impleturum. Cumque termino ipso transacto non curasses, quod voveras adimplere, tandem existens voti transgressor, vocatus fuisti ad regimen Ecclesiæ Gebennensis. » Et infra : « Nos igitur tuæ descriptioni consulimus, ut si tuam sanare desideras conscientiam, regimen resignes Ecclesiæ memoratæ, ac reddas Altissimo vota tua. » Ex quo patet manifeste, quod non possunt bona conscientia vel Episcopatum vel Archidiaconatum retinere, qui voverunt religionem intrare, et ita si retinent, non sunt boni Episcopi, vel Archidiaconi, cum sint voti transgressores.

Quod autem septimo propositum est, quod non sunt aliqui ad Dei cultum muneris interventu provocandi, solvitur per idem in cap. quod ad hoc inducunt. Sequitur enim post præmissa, nisi forte de pauperum alimento quis in corde proponat quorum nulli cujuscunque professionis esset, victualia negabantur. Ex quo patet, quod inconvenienter redarguunt eos, qui pauperibus scholaribus bursas procu-

plus tard ils deviennent plus aptes à la religion. Mais quand on conféreroit quelques bénéfices temporels à quelqu'un, afin par là de capter son affection et de le porter à mieux faire, cela ne seroit pas défendu ; ce seroit, s'il intervenoit un pacte ou une convention quelconque, une chose illicite. C'est ce qui fait qu'il est ajouté dans le même chapitre : pourvu qu'il n'y ait toutefois aucun pacte, ou toute convention cessant ; autrement, s'il n'étoit pas permis de provoquer quelqu'un par des bénéfices temporels à un bien spirituel quel qu'il soit, il ne seroit pas permis de distribuer, comme on le fait dans quelques Eglises, certaines choses à ceux qui viennent à l'office divin.

Leur huitième objection, qui consiste à dire qu'il est contre la fidélité d'exposer des jeunes gens à des fardeaux trop lourds, tels que les jeûnes, les veilles et autres choses de ce genre, contient une fausseté manifeste. On fait en effet connoître dès le principe à ceux qui sont reçus en religion ou qui y sont obligés, ce qu'il y a de plus difficile. Ce n'est cependant pas agir contre la fidélité, si, pour provoquer quelques individus à la religion dont les difficultés sont manifestement spirituelles, on leur promet les consolations de l'esprit à l'exemple du Seigneur qui disoit : « Chargez-vous de mon joug, et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos ames. » S. Mat., ch. XI. Dans ces paroles, il signale et le fardeau temporel par cela même qu'il dit mon joug, et la consolation spirituelle quand il promet le repos. Saint Augustin dit de là dans son livre de la parole du Seigneur : « Ceux qui ont supporté le joug du Seigneur avec intrépidité, souffrent des périls si grands, qu'ils ne paroissent pas appelés du travail au repos, mais bien du repos au travail. » L'Esprit saint assurément est là qui adoucit, par l'affluence des délices de Dieu et l'espérance de la béatitude future, toutes les souf-

---

rant, et eos in studio nutriunt, ut post modum sint religioni aptiores. Sed et si qua alia beneficia terrena alicui conferantur, ut ex hoc ejus familiaritate captata provocetur ad melius, non est illicitum : esset autem illicitum, si aliqua pactio vel conventio interveniret. Unde et in eodem cap. subditur : Dum tamen omnis absit pactio, et omnis cesset conventio : alioquin si non liceret aliquem per temporalia beneficia provocare ad aliquod spirituale bonum, illicitum esset, quod in quibusdam ecclesiis quædam distribuuntur his, qui ad officium divinum accedunt.

Quod vero octavo propositum est contra fidelitatem esse quod juvenes inducantur ad graviora onera, scilicet jejunia, vigilias et hujusmodi, manifestam continet falsitatem. His enim quia qui in religione recipiuntur vel ad eam obligantur in principio, graviora religionis onera manifestantur. Nec tamen est contra fidelitatem, si ad provocandos aliquos ad religionem cujus asperitates sunt manifeste spirituales, eis alias consolationes repromittant exemplo Domini qui dicebat *Matth.*, XI : « Tollite jugum meum super vos, et discite à me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris. » In quibus verbis et corporale onus signatur, per hoc quod jugum nominat, et spiritualis consolatio, in hoc, quod quietem promittit. Unde Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* : « Qui jugum Domini intrepida cervice subgerunt, tam difficilia pericula patiuntur, ut non à laboribus ad quietem, sed à quiete ad laborem vocari videantur. » Sed profecto adest Spiritus sanctus, qui in affluentia deliciarum Dei in spe futuræ beatitudinis omnia præsen-

frances présentes, qui révèle ce qu'il y a de grave et de difficile. Ils montrent donc assez leur ignorance touchant les délices spirituelles, en pensant qu'ils sont trompés ceux qui pour Jésus-Christ embrassent des choses pénibles pour le corps.

La neuvième objection qu'ils proposent concerne le statut du pape Innocent, qui ne donne aucune force à leur proposition; la raison, c'est que ce statut a été fait pour le vœu solennel que l'on émet en faisant profession, mais non pour le vœu simple par lequel certaines personnes s'obligent par dévotion à entrer en religion.

Ils objectent en dixième lieu que les parents de ceux qui n'ont pas atteint l'âge de puberté et qui ont fait des vœux de ce genre peuvent les rétracter. Cette objection n'a nulle valeur, car tout ce qui peut être révoqué n'a pas été fait illicitement; autrement il faudroit dire que les mineurs qui n'ont pas vingt-cinq ans ont péché dans ce qu'ils ont fait de contraire à leur intérêt, parce qu'ils peuvent être entièrement réintégrés dans leurs droits. Ainsi donc ceux qui n'ont pas atteint l'âge de puberté ne pèchent pas s'ils font vœu d'entrer en religion ou même s'ils prennent l'habit religieux sans la permission de leurs parents, bien que ces derniers puissent révoquer ce qu'ils ont fait; autrement, si c'étoit un péché, les canons qui donnent aux parents la faculté de le révoquer le défendroient aussi.

Les raisons que onzièmement ils tirent de l'ensemble des décrétales et des sommes des Juristes ne sont d'aucune valeur pour la proposition, parce qu'ils parlent du vœu solennel qui fait ou moine ou profès d'une religion quelconque, sur lequel les docteurs de droit canon ont été divisés d'opinion; bien qu'il semble discordant et dérisoire que des professeurs de la doctrine sacrée apportent comme autorité les petits commentaires des juristes ou disputent sur ces mêmes commentaires.

---

tia delimiret, aspera et omnia gravia revelaret. Satis ergo spiritualium deliciarum in expertos se indicant, eos decipi arbitrantes, qui ea quæ sunt corpori gravia propter Christum suscipiunt.

Quod vero nono propositum est de statuto Innocentii Papæ ad propositum non facit, quia statutum illud est editum de voto solemni, quod per professionem emittitur, non autem de voto simplici, quo aliqui ad religionem ex devotione se obligant.

Quod vero decimo propositum est posse parentes hujusmodi vota impuberum retractare, efficaciam non habet, non enim omne id quod revocari potest, illicite committitur, alioquin oporteret dicere, quod minores 25 annis peccarent in omnibus quæ cum suo damno facerent, quia possunt in integrum restitui. Sic igitur impuberes non peccant, si votum religionis emittant, vel si etiam habitum religionis assumant absque parentum licentia, quamvis hoc possit per parentes revocari: alioquin si hoc esset peccatum, prohiberetur per Canones, per quos parentibus revocandi facultas conceditur.

Ea vero quæ undecimo de apparatu decretalium et summis juristarum proponuntur, ad propositum non faciunt, quia loquuntur de voto solemni, quod monachum facit, vel cujuscumque religionis professum, de quo fuerunt inter Doctores juris Canonici opiniones diversæ: quamvis inconsonum et derisibile videatur, quod sacræ doctrinæ professores juristarum glossulas in authoritatem inducant, vel de eis disceptent.

La douzième raison qu'ils apportent et qui concerne le jurement n'a non plus aucune valeur pour leur proposition, parce que les canons ne défendent pas aux enfants de jurer, mais ils reconnoissent qu'ils ne sont pas forcés de jurer.

Leur treizième preuve renferme une erreur. Les enfants en effet sont liés par la profession de foi que sacramentellement ils choisirent dans le baptême. Ce qui fait que de nouveau ils peuvent se lier et choisir un état de perfection, quoique cela se dise improprement d'une autre chose, parce que les enfants dans le sacrement même de baptême embrassent la religion chrétienne, et sont rattachés de nouveau à Dieu par le choix qu'ils en font, séparés qu'ils étoient de lui par le péché de leur premier père. Enfin les oreilles pieuses ne peuvent pas tolérer cette conclusion toute profane qui accuse les enfants de folie. Qui pourroit souffrir qu'on accusât de folie le jeune Benoît, qui, ayant quitté la maison paternelle et ses biens, désireux de plaire à Dieu seul, alla chercher l'état d'une conversation sainte et le désert? Quel est celui, à moins qu'il ne soit hérétique, qui osera blasphémer saint Jean-Baptiste, duquel on lit en saint Luc, ch. I : « Qu'enfant il croissoit et étoit conforté par l'Esprit, et il étoit dans le désert jusqu'au jour de sa manifestation au peuple d'Israël. » De tels insulteurs montrent évidemment qu'ils sont imbéciles, puisqu'ils tiennent pour folie ce qui est l'esprit de Dieu, qui, ainsi que le dit saint Ambroise, commentant saint Luc, « n'est pas arrêté par l'âge, n'est pas éteint par le trépas, ni exclu par le sein de la mère. » Et ainsi saint Grégoire dit dans une homélie de la Pentecôte : « c'est lui qui remplit cet enfant qui jouait de la harpe s'accompagnant de la voix et fait un Psalmite, il remplit un pasteur de gros bétail qui déracinoit un sycomore et il en fit un Prophète, il remplit un enfant appliqué à l'abstinence et il

---

Illud etiam quod duodecimo de juramento proponitur, ad propositum non facit, quia non prohibent Canones pueros jurare, sed discernunt : quod jurare non cogantur.

Quod vero tertio decimo proponitur, falsitatem continet. Pueri enim ligati sunt professione fidei christianæ, quam etiam in baptismo sacramentaliter elegerunt. Unde possunt iterato ligari et eligere perfectionis statum, quamvis et propter aliud hoc incongrue dicatur, quia et in ipso sacramento baptismi pueri christianam religionem suscipiunt, et religantur Deo, ipsum iterum eligentes, a quo per peccatum primi parentis fuerunt separati. Demum profanam conclusionem pueros stultitiæ arguentem piorum aures ferre non valent. Quis enim puerum Benedictum stultitiæ argui patiatur, quod relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctæ conversationis habitum et desertum quæsivit? Quis nisi hæreticus blasphemet Joannem Baptismam, de quo legitur *Luc.*, I, quod « puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque ad diem ostensionis suæ ad Israel? » Manifeste tales insultatores animales se esse demonstrant, dum stultitiam reputant ea quæ sunt spiritus Dei, qui sicut Ambrosius dicit super *Lucam* : « Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur. » Et sic Gregorius dicit in Homilia *Pentecostes* : « Qui implet citharœdum puerum et psalmistam facit, implet pastorem armentarium sicomoros vellicantem et prophetam facit, implet puerum abstinentem et judicem senum facit, implet piscatorem et prædicatorem facit, implet persecutorem et doctorem gentium

le fait le juge des vieillards, il remplit un pêcheur et il en fait un Prédicateur, il remplit un persécuteur et il en fait un docteur des nations, il remplit un publicain et il en fait un Evangéliste. » J'emploirai au contraire les paroles de l'Apôtre dans son Epître aux Corinthiens, où il dit, ch. III : « Si quelqu'un parmi vous est un homme sage suivant le siècle, qu'il devienne insensé pour être sage. » Il est insensé suivant la sagesse du monde, laquelle est aux yeux de Dieu, folie ; mais il ne l'est pas suivant la sagesse de Dieu qui, comme on le lit au livre des Proverbes, ch. I, s'adresse en ces termes aux enfants : « O enfants, jusqu'à quand aimerez-vous l'enfance. » Et il ajoute, « retournez, écoutez mes remontrances, je vais vous communiquer mon esprit. »

CHAPITRE XIV.

Raisons qui s'opposent à la perfection des religieux qui n'ont pas leurs biens en commun.

Il nous reste maintenant à examiner de quelle manière ils s'efforcent d'éloigner les hommes de la religion, en dérogeant à la perfection de l'état religieux, surtout de ceux qui ne possèdent rien en commun. Ils apportent à l'appui de leur thèse ce que dit saint Prosper dans son livre de la Vie Contemplative, où on lit ce qui suit, ch. XII, quest. I : « Il est avantageux de posséder les biens de l'Eglise et de mépriser les siens propres par amour de la perfection. » Les biens de l'Eglise ne sont pas en effet des biens propres, mais des biens communs, et pour cela, quiconque après avoir quitté et vendu tout ce qu'il possédoit, méprisé sa fortune, lorsqu'il est devenu le préposé d'une Eglise, il devient aussi le dispensateur de tous les biens quelle possède. Enfin saint Paulin, comme vous le savez parfaitement vous-même, après avoir vendu les immenses biens qu'il possédoit, les donna aux pauvres. Mais étant devenu évêque, loin de mépriser les biens de l'Eglise, il en

---

facit, implet publicanum et evangelistam facit. » Utar ergo è contrario verbis Apostoli dicentis I. *ad Cor.*, III. « Si quis inter videtur sapiens vos esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. » Stultus quidem secundum sapientiam mundi, quæ stultitia est apud Deum : non autem secundum sapientiam Dei, qua sicut legitur *Proverb.* I, parvulos alloquitur dicens : « Usquequo parvuli diligitis infantiam ? » Et post : « Convertimini ad correptionem meam, en proferam vobis spiritum meum. »

CAPUT XIV.

Rationes contra perfectionem religiosorum, non habentium possessiones in communi.

Nunc restat considerandum, quomodo homines à religione retrahere conantur, religionis perfectioni derogando, maxime eorum, qui in communi possessiones non habent. Inducunt enim illud, quod dicit Prosper in libro *De vita contemplativa*, et habetur, XII. quæst. I : « Expedit facultates Ecclesiæ possideri, et proprias, perfectionis amore contemni. » Non enim propriæ sunt sed communes Ecclesiæ facultates, et ideo quisquis omnibus quæ habuit dimissis, aut venditis fit rei suæ contemptor, cum Præpositus factus fuerit Ecclesiæ, omnium quæ habet Ecclesia efficitur dispensator. Denique sanctus Paulinus, ut ipsi melius nostis, ingentia prædia quæ fuerunt sua, vendita pauperibus erogavit. Sed cum factus esset Episcopus, non contempsit Ecclesiæ facultates, sed fidelissime dispensavit, quo facto satis ostenditur, et propria

fut le dispensateur très-fidèle; ce fait démontre assez qu'il faut mépriser ses biens propres en les abandonnant; mais qu'il est permis de posséder les biens de l'Eglise qui sont assurément des biens communs. Ils veulent tirer de là cette conclusion, qu'il n'appartient pas à la perfection de ne rien posséder en commun. Ils apportent encore pour le prouver les exemples des saints. Le bienheureux Grégoire, d'après ce que nous lisons de lui, construisit au moyen de ses biens un monastère dans l'enceinte de Rome, il en bâtit six en Sicile.

Saint Benoît aussi, l'admirable précepteur des moines, reçut d'immenses richesses pour son monastère; ce que n'auroient fait d'aucune manière les imitateurs d'un si grand homme, si les possessions en commun dérogeoient en quelque chose à la perfection évangélique et apostolique. Ils veulent de ce fait conclure qu'il n'appartient pas à une plus grande perfection que quelques hommes ne possèdent rien en commun. Ils ajoutent aussi que les Apôtres, auxquels le Seigneur avoit dit de ne rien posséder et de ne rien porter en voyage, possédoient certaines choses en temps de nécessité. C'est pourquoi sur ces paroles de saint Luc, ch. XXII : « Mais maintenant que celui qui a un sac le prenne ainsi que sa besace, » le commentaire ajoute que le danger étant imminent et toute la nation persécutant le pasteur et le troupeau, il donne une règle appropriée au temps, leur permettant d'emporter les choses nécessaires à la vie. Mais au temps de la persécution, la perfection des Apôtres ne s'affoiblit pas; donc posséder des biens en commun ne diminue pas la perfection. Ils disent de plus que Jésus-Christ a institué l'ordre des disciples auxquels succèdent les évêques et les clercs qui ont des possessions; que quant aux ordres religieux qui ne possèdent rien, vivant dans la pauvreté, ils furent postérieurement institués par d'autres. Mais ce que Jésus-Christ a éta-

---

debere propter defectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, posse Ecclesiæ facultates (quæ sunt profecto communia) possidere. Ex hoc accipere volunt non pertinere ad perfectionem, non habere possessiones communes. Inducunt etiam ad hoc aliorum sanctorum exempla. Nam Beatus Gregorius de facultatibus suis, intra urbis Romanæ mœnia, unum monasterium, in Sicilia vero sex legitur construxisse.

Beatus etiam Benedictus, monachorum præceptor almificus, amplas possessiones pro suo monasterio recepit, quod tanti viri Evangelicæ perfectionis æmulatores nullo modo fecissent, si possessiones communes in aliquo Apostolicæ et Evangelicæ perfectioni derogarent. Et ex hoc concludere volunt non pertinere ad majorem perfectionem, quod aliqui possessionibus careant. Addunt etiam quod Apostoli quibus Dominus mandaverat, ut nihil possiderent, nec aliquid deferrent in via, tempore necessitatis aliqua possidebant. Unde super illud *Luc.*, XXII : « Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram, » dicit Glossa, quod « instante mortis articulo, et tota illa gente pastorem simul gregem persequente congruam tempori regulam decernit, permittens ut tollant victui necessaria. » Non autem persecutionis tempore, Apostoli minoris perfectionis fuerunt : igitur possidere communia perfectionem non diminuit. Dicunt insuper quod Christus ordinem discipulorum instituit, quibus succedunt Episcopi et clerici possessiones habentes, ordines autem religiosorum absque possessionibus in paupertate viventium postea ab aliis sunt instituti. Quod autem Christus instituit per-

bli doit être plus parfait; donc il semble qu'il est plus parfait d'avoir des possessions en commun que de vivre sans en avoir d'aucune espèce. Ils ajoutent encore cet argument, à savoir qu'il n'est pas probable que la perfection que Jésus-Christ a établie se soit comme endormie et ait été abandonnée depuis le temps des Apôtres jusqu'à nos jours où quelques ordres ont commencé à vivre sans possessions communes. D'où ils veulent conclure qu'il n'est pas de la perfection évangélique, de ne rien posséder en commun.

Ils disent aussi que si quelques hommes après les temps apostoliques n'eurent pas de propriétés communes, ils vivoient du travail de leurs mains, ainsi que nous le lisons des Pères des déserts d'Egypte. C'est pourquoi ceux qui n'ont pas de possessions communes et qui cependant ne vivent pas du travail de leurs mains, paroissent tout-à-fait s'éloigner de la perfection évangélique. Ils donnent encore comme preuve de leur assertion que le renoncement aux richesses n'a été établi que pour faire disparoître les sollicitudes des biens temporels; suivant ces paroles de saint Luc, ch. XII : « Ne vous inquiétez pas de votre vie, de ce que vous mangerez, etc. » Saint Paul dans son Epître aux Corinthiens, dit, ch. VII : « Je veux que vous soyez sans inquiétude ; » mais ceux qui ne possèdent rien ont plus d'inquiétude pour se procurer les choses nécessaires à la vie que ceux qui ont en commun des biens suffisants pour pourvoir à leur subsistance : donc ne pas posséder des biens en commun, c'est diminuer la perfection évangélique.

Ils ajoutent encore sur ce point que de tels religieux sont dans la nécessité de se mêler des affaires d'un grand nombre de personnes qui leur fournissent les choses nécessaires à la vie, et qu'ainsi sont multipliés pour eux les soucis des affaires temporelles qui s'opposent à la perfection évangélique. Par cela même donc qu'ils ne possèdent

---

fectius esse. Perfectius igitur esse videtur communes possessiones habere, quam absque possessionibus vivere. Arguunt insuper, quod non est credibile, quod perfectio quam Christus instituit, obdormisset intermissa à tempore Apostolorum usque ad hæc tempora, in quibus aliqui ordines incœperunt sine communibus possessionibus vivere. Unde concludere volunt, quod communibus possessionibus carere ad perfectionem evangelicam non pertineat.

Dicunt etiam, quod si qui post Apostolorum tempora communibus possessionibus caverunt, vivebant de opere manuali, sicut legitur de sanctis Patribus in Ægypto. Unde illi qui possessionibus communibus carent, et tamen de opere manuali non vivunt, videntur omnino ab Evangelica perfectione deficere. Inducunt etiam, quod divitiarum abrenuntiatio introducta est ad tollendam sollicitudinem temporalium rerum, secundum illud *Luc.*, XII : « Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis, » etc., et *I. Corinth.*, VII : « Volo vos sine sollicitudine esse, » sed major sollicitudo imminet victus quærendi his, qui possessiones non habent, quam his qui sufficientiam victus jam habent per possessiones communes : ergo communibus possessionibus carere diminuit evangelicam perfectionem. Circa hoc etiam addunt, quia tales religiosi necesse habent de negotiis multorum se intromittere, qui eis necessaria victus ministrant, et sic multiplicantur in eis temporalium sollicitu-

rien en commun, ils semblent éprouver un dommage par rapport à la perfection.

Ils disent en dernier lieu, qu'il est impossible que quelqu'un ne possède rien en commun ou en propre, parce qu'il faut qu'ils mangent, qu'ils boivent, qu'ils se vêtissent, ce qu'ils ne peuvent faire s'ils ne possèdent rien. Par là, ils s'efforcent de déroger à la perfection des personnes qui ne possèdent rien en commun.

CHAPITRE XV.

Réfutation de l'erreur précédente.

Mais il faut observer que les détracteurs de la pauvreté de laquelle nous venons de parler, ne s'opposent pas peu, et à la doctrine de Jésus-Christ et à sa vie ; lui qui par sa parole a enseigné à suivre la pauvreté en tout et qui en a donné l'exemple. L'Apôtre dit en effet de lui dans sa deuxième Epître aux Corinthiens, ch. VIII : « Qu'il s'est fait pauvre pour nous lorsqu'il étoit riche. » Comme le dit le commentaire sur ces mots, il embrassa la pauvreté et il n'abandonna pas les richesses; riche intérieurement et pauvre extérieurement, la divinité se cachoit dans ses richesses et l'homme apparaissoit dans la pauvreté. Grande devient donc par là la dignité de ceux qui suivent la pauvreté de Jésus-Christ; ce qui fait que l'on conclut un peu plus bas sur le même sujet ; que personne donc ne le méprise, pauvre dans son humble demeure, il est riche dans sa conscience ; et pour commencer par son entrée même dans le monde, il fit choix d'une mère pauvre, et choisit une patrie plus pauvre encore, il manqua d'argent ; et ce sont là les enseignements qu'il vous donne dans une étable, ainsi qu'on le lit dans une instruction synodale du concile d'Ephèse, et un peu plus bas on lit ce qui suit : « Considérez la grande pauvreté de la demeure

---

dines Evangelicæ perfectioni adversantes. Videntur igitur ex hoc ipso quod possessionibus communibus carent, detrimentum perfectionis pati. Dicunt denique hoc esse impossibile, quod aliquis nihil in communi, vel proprio possideat, quia necesse est quod comedant, et bibant, et induantur, quod facere non possunt, si nihil haberent. Ex his igitur derogare nituntur perfectioni possessiones non habentium in communi.

CAPUT XV.

Confutatio erroris præmissi.

Oportet autem attendere, quod prædicti paupertatis impugnatores, doctrinæ Christi, nec non et vitæ ipsius non modicum adversantur, qui in omnibus paupertatem et servandam verbo docuit, et exemplo monstravit. Dicit enim de ipso Apostolus, II. *ad Corinth.*, VIII, quod « propter nos egenus factus est, cum dives esset. » Paupertatem enim assumpsit, ut Glossa ibidem dicit, et divitias non amisit intus dives foris pauper latens Deus in divitiis, apparens homo in paupertate. Ex quo his qui Christi paupertatem sequuntur, magna dignitas accrescit, unde post pauca ibidem concluditur. Nemo igitur se contemnat, pauper in cella, dives in conscientia, et ut ab exordio introitus ejus in mundum incipiamus, pauperculam elegit matrem, pauperiorem patriam eligens fit pecuniis egens, et hæc tibi exponat præsepe, ut legitur quodam synodali sermone Ephesini concilii et post pauca subditur. Respice « pauperrimum habitaculum ejus qui ditat

de celui qui est la richesse du ciel; assis dans une étable, il a pour trône les chérubins; voyez enveloppé de langes celui qui par un grain de sable borne la mer; contemplez ici-bas sa pauvreté, en haut dans le ciel ses immenses richesses. » Mais si ce n'est pas pour lui, mais pour nous qu'il s'est fait pauvre, ainsi que le dit l'Apôtre, ne pouvait-il pas choisir une mère qui eût d'immenses possessions? Naître dans sa propre maison, s'il ne servoit de rien à la perfection de la vie chrétienne de n'avoir aucune possession terrestre, bien plus de n'avoir pas une maison propre à soi. Qu'ils soient donc confondus les détracteurs de la pauvreté dont la gloire brille admirablement au berceau même de Jésus-Christ. Et de peur que l'on ne pense que la pauvreté qu'il a supportée dans son enfance lui a servi quand il a eu atteint l'âge mur, voyons ce qu'il dit lui-même.

Nous lisons dans saint Matthieu ce qui suit, ch. VIII : « Le fils de l'homme, dit-il, n'a pas eu où reposer sa tête; » c'est ainsi que le montre saint Jerôme, comme s'il disoit : « Pourquoi désirez-vous me suivre à cause des richesses et des avantages du siècle, moi dont la pauvreté est si grande que je n'ai pas même une toute petite demeure, et que le toit qui m'abrite ne m'appartient pas. » Saint Chrysostôme dit, expliquant le même passage : « Voyez de quelle manière le Sauveur a prouvé par ses œuvres la pauvreté qu'il avoit enseignée. Il ne possédoit ni table, ni chandelier, ni maison, ni rien autre chose de ce genre : mais cette pauvreté que le Seigneur a enseignée et qu'il a pratiquée appartient à la perfection. » Donc être privé de tous les biens terrestres appartient à la perfection de la vie chrétienne. Allant ensuite plus avant, nous trouvons une preuve de la pauvreté de Jésus-Christ, dans ce qui arriva lorsqu'on lui demandoit le tribut, il dit à Pierre : « Allez à la mer, jetez l'hameçon et prenez le premier poisson qui se sera présenté, ayant ouvert sa bouche vous y trouverez un

---

cœlum, unde præsepe sedenti super Cherubim, vide pannis obsitum eum, qui pelagus arenæ junxit : vide deorsum paupertatem, divitias ejus sursum considerans. » Si autem non propter se, sed propter nos egenus factus est secundum Apostolum, numquid non poterat matrem multas possessiones habentem eligere, atque in domo propria nasci, si nihil ad perfectionem Christianæ vitæ pertineret terrenas possessiones non habere, quinimmo propria domo carere? Confundantur igitur paupertatis detractores, cujus gloria in ipsis Christi cunabulis præclare refulget. Et ne putetur paupertatem quam in infantia sustinuit, in perfecta ei servisse ætate.

Videamus quid ipse de se dicat, *Matth.*, VIII : « Filius, inquit, hominis non habet ubi caput suum reclinet, » quasi dicat, ut Hieronymus exponit : « Quid me propter divitias et sæculi lucra cupis sequi, cum tantæ sim paupertatis, ut nec hospitiolum quidem habeam et tecto utar non meo. » Et Chrysostomus idem exponens dicit : « Aspice qualiter paupertatem quam Dominus docuerat, per opera demonstravit. Non erat ei mensa, non candelabrum, non domus, nec quicquam aliud talium : hæc autem paupertas ad perfectionem pertinet, quam Dominus et verbo docuit, et per opera demonstravit. » Pertinet igitur ad perfectionem Christianæ vitæ terrenis possessionibus omnino carere. Rursus ulterius procedentes, invenimus testimonium paupertatis Christi ex hoc, quod cum ab eo tributum requireretur dixit Petro :

statère, prenez-le, donnez-le pour vous et pour moi. » Saint Jérôme dit, expliquant ces paroles : « Ceci compris même simplement édifie celui qui l'entend; lorsqu'il entend que la pauvreté de Jésus-Christ fut si grande qu'il n'eut pas même de quoi payer le tribut et pour lui et pour Pierre. »

Si quelqu'un vouloit objecter, comment se fait-il alors que Juda portoit de l'argent dans une bourse ? Nous répondrions, il ne pensa pas qu'il fût permis de se servir pour son propre usage de l'argent des pauvres, et il nous en a donné l'exemple même. Mais il est évident, et aucun chrétien ne sauroit douter que Jésus-Christ n'ait gardé dans sa vie la plus grande perfection, ce qui fait qu'il enseignoit aussi la perfection de la pauvreté. « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi ; » en ceci est la plus grande perfection, ainsi que le dit saint Jérôme. La plus grande perfection de la pauvreté consiste donc en ce qu'à l'exemple de Jésus-Christ quelques hommes ne possèdent absolument aucun bien terrestre; et que s'ils réservent quelque chose, ce soit pour l'usage des pauvres, surtout de ceux dont ils sont obligés de prendre soin. Le Seigneur prenoit ainsi soin des pauvres, surtout de ses disciples qui avoient à cause de lui embrassé la pauvreté, réservant quelques-unes des choses qui leur étoient données.

Parmi les autres choses que Jésus-Christ a souffert durant sa vie mortelle, et que les chrétiens doivent imiter, il leur propose l'exemple si digne de respect de la croix; c'est pour cela qu'il disoit lui-même dans saint Matthieu, ch. XVI : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » L'Apôtre de là, comme crucifié avec Jésus-Christ et plaçant toute sa gloire dans la croix de Jésus-Christ, disoit, Epître aux Galates, ch. VI :

« Vade ad mare, et mitte hamum, et eum piscem qui primo ascenderit tolles, et aperto ore ejus invenies staterem, illum sumens da eis pro me et te.» In cujus expositione Hieronymus dicit : « Hoc etiam simpliciter intellectum ædificat auditorem, dum audit Dominum tantæ fuisse paupertatis, ut unde tribuat pro se et Apostolo redderet, non habuerit.

Quod si quis objicere voluerit, quomodo Judas in loculis portabat pecuniam? Respondebimus rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, nobisque idem tribuit exemplum. Manifestum est autem nec alicui Christiano debet venire in dubium, quod Christus summam perfectionem in sua conversatione servavit ; unde et paupertatis perfectionem docebat : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me, » in quo est perfectionis summa, ut Hieronymus dicit : est igitur summa paupertatis perfectio, ut ad exemplum Christi aliqui homines possessionibus careant, et si aliqua reservent ad pauperum usum, præsertim quorum eis cura incumbit : sic Dominus præcipue suos discipulos propter ipsum pauperes effectos, et de his quæ sibi dabant ut reservans sustentabat.

Inter cætera vero quæ Christus in mortali vita vel passus est, præcipue Christianis imitandum proponitur venerandæ crucis exemplum : unde et ipse Dominus dicebat *Matth.*, XVI : « Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. » Unde et Apostolus quasi simul cum Christo crucifixus, et in sola Christi cruce gloriam habens dicebat, *Gal.*, VI : « Ego stigmata Domini in corpore meo porto, exemplum crucis dili-

« Je porte dans mon corps les stigmates du Seigneur, suivant avec soin l'exemple de la croix. » Mais parmi les autres merveilles de la croix, on remarque sa pauvreté absolue ; attaché sur cet instrument de supplice, il fut tellement privé des biens du monde qu'il fut réduit à une nudité complète ; ce qui fait qu'il est dit de sa personne au Psaume XXI : « Ils se sont divisé mes vêtements, et ils ont tiré au sort ma tunique. » Mais les hommes suivent cette nudité de la croix par la pauvreté volontaire, et surtout quand ils ne jouissent d'aucune espèce de revenus de leurs biens. Ce qui donne occasion à saint Jérôme, dans sa lettre au prêtre Paulin, de dire : « Pour vous, après avoir entendu la sentence du Sauveur : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi ; vous traduisez en œuvres ces paroles, et suivant nu la croix nue, vous montez l'échelle de Jacob et plus preste et plus léger ; » il ajoute peu après : « Il ne sert en effet de rien de montrer ou de feindre des jeûnes fréquents sur une figure triste et livide, et de regorger des revenus de propriétés immenses, et de se glorifier du capuchon et de la bure. » Ainsi donc, ils sont évidemment les ennemis de la croix du Christ, les adversaires de la pauvreté dont nous parlons, eux qui, sages suivant le monde, pensent que les possessions terrestres appartiennent à la perfection chrétienne, et que le mépris de ces mêmes richesses la diminue.

Après avoir fait sur la voie parcourue par Jésus-Christ les réflexions précédentes, tant sur sa naissance et son avancement en âge, que sur la mort même qu'il endura sur la croix, passons à sa doctrine. Instruisant à la fois et ses disciples et la foule, il commence par la pauvreté. Nous lisons dans saint Matthieu, ch. V : « Bienheureux les pauvres d'esprit, etc. » Saint Jérôme commentant ces paroles, dit : « Qui sont volontairement pauvres à cause du Saint-Esprit ; » et comme le

---

genter secutus. » Inter alia vero crucis insignia apparet omnimoda paupertas, in qua exterioribus rebus privatus est usque ad corporis nuditatem, unde ex persona ejus in *Psalm.* XXI dicitur : « Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. » Hanc autem crucis nuditatem per voluntariam paupertatem homines sequuntur, et præcipue qui possessionum reditibus carent : unde dicit Hieronymus ad Paulinum presbyterum : « Tu audita sententia Salvatoris, Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me, verba vertis in opera, et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior ascendis scalam Jacob. » Et post pauca subdit : « Nihil enim est grande tristi et livida facie vel simulare, vel ostentare jejunia, possessionum reditibus abundare, et vile jactare palliolum. » Sic igitur patet inimicos esse crucis Christi prædictos adversarios paupertatis, qui terrena sapientes terrenas possessiones ad perfectionem christianam pertinere arbitrantur, per quorum abjectionem fiat minor perfectio.

His igitur circa viam Christi consideratis tam in ejus ortu, quam in ejus progressu, quam etiam in ipso crucis occasu ad Christi doctrinam accedamus, qui discipulos simul et turbas instruens, à paupertate principium sumpsit, *Matth.*, V. ubi dicit : « Beati pauperes spiritu, » quod Hieronymus exponens dicit : « Qui scilicet propter Spiritum sanctum voluntate sunt

dit saint Ambroise expliquant saint Luc : « L'un et l'autre évangéliste ont donné comme la première béatitude, celle de la pauvreté. » C'est elle en effet qui par ordre est la première ; elle est comme la source et l'auteur des vertus, parce que celui qui méprise les biens du siècle, est digne d'en avoir d'éternels ; et l'homme, quel qu'il soit, qui est plein des désirs du monde, ne peut pas acquérir les mérites du royaume céleste. Saint Basile nous montre quel est le pauvre qui se fait lui-même pauvre, disant : « Bienheureux le pauvre qui l'est pour être disciple de Jésus-Christ, qui pour nous a supporté la pauvreté : » car le Seigneur lui-même a fait toute œuvre qui conduit à la béatitude, se donnant pour modèle à ceux qui veulent apprendre. Mais nous ne lisons nulle part que le Seigneur ait eu des propriétés. La pauvreté de ceux qui à cause de Jésus-Christ ne veulent rien posséder n'est donc pas un obstacle à leur béatitude, mais bien plutôt elle l'augmente cette béatitude. Le Seigneur ensuite, après avoir choisi ses douze disciples, parmi les autres enseignements qu'il leur donna par rapport à leur manière de vivre, au moment où il les envoyoit prêcher et après leur avoir donné le pouvoir de faire des miracles, leur recommanda d'abord la pauvreté, disant, S. Matthieu, ch. X : « Ne possédez ni or ni argent dans vos bourses, n'ayez point de sac pour le voyage ; » ce qu'expliquant Eusèbe de Césarée, il dit : « Il leur défendoit de posséder ni or, ni argent, ni airain, connoissant à l'avance ce qui devoit arriver. Il voyoit en effet que ceux qu'ils devoient guérir et délivrer des passions incurables voudroient leur donner une partie de leurs biens ; » il ajoute un peu plus bas : « Sa pensée étoit que ceux qui avoient été conviés par les arrhes du royaume céleste devoient dédaigner les biens terrestres, tels que l'or, l'argent, les possessions et tout ce qu'estiment les mortels, qu'ils crussent qu'il leur suffit d'avoir reçu les richesses célestes; lorsqu'il les faisoit soldats

---

pauperes, » et sicut Ambrosius dicit super *Luc.* : « Primam beatitudinem paupertatis uterque evangelista posuit. » Ordine enim prima est, et parens quædam generatrixque virtutum, quia qui contempserit sæcularia, ipse merebitur sempiterna : nec potest quisque meritum regni cœlesti adipisci, qui mundi cupiditate possessus est. Qualis autem pauper spiritu præcipuæ sit Beatus Basilius ostendit dicens : « Beatus pauper quasi Christi discipulus, qui pro nobis paupertatem sustinuit : nam ipse Dominus quodlibet opus implevit, quod ad beatitudinem ducit, se præbens exemplar discentibus. » Nusquam autem Dominus legitur possessiones habuisse. Non igitur beatitudinis detrimentum habet paupertas eorum, qui possessionibus carere volunt propter Christum, sed magis beatitudinis augmentum : deinde Dominus electis duodecim Apostolis ad prædicandum eos mittens concessa eis miraculorum pietate, inter cætera vitæ documenta, primo inducit paupertatis doctrinam dicens *Matth.*, X : « Nolite possidere aurum, nec argentum in zonis vestris, non peram in via, » quod exponens Eusebius Cæsariensis dicit : « Prohibebat eis auri et argenti et æris possessionem, præcognitione futurorum. » Contemplatur enim quod qui sanandi erant per eos, et ab incurabilibus passionibus liberandi, vellent eis cedere in omnibus bonis suis, et post aliqua subdit, putabat oportere conductos arrha regni Dei terrena despicere, ut nec aurum, nec argentum, nec possessiones, nec quicquam

du royaume de Dieu, il les avertissoit aussi de garder la pauvreté.

Celui, quel qu'il soit qui combat les combats du Seigneur ne doit pas, s'il veut plaire à Dieu, s'occuper des affaires du monde. Saint Jérôme dit expliquant saint Matthieu : « Celui qui avoit retranché les richesses par les paroles déjà citées, retranche ici presqu'aussi les choses nécessaires à la vie, afin que les Apôtres qui étoient établis les docteurs de la véritable religion, montrassent que tout est gouverné par la providence de Dieu, et qu'ils fissent voir qu'eux-mêmes ne s'occupoient pas du lendemain. » Et comme l'observe saint Chrysostôme expliquant saint Matthieu : « Par ce précepte le Seigneur délivre d'abord ses disciples de la servitude, secondement il les débarrasse de toute espèce de sollicitude, afin qu'ils attribuent leur vocation tout entière à la parole de Dieu; troisièmement il enseigne sa propre vertu. » Les préceptes évangéliques indiquent quel doit être celui qui évangélise le royaume de Dieu; c'est-à-dire qu'il ne doit point chercher l'appui des secours temporels, et que s'attachant entièrement à la foi, il doit penser que, moins il les recherchera, plus ils se présenteront à lui, ainsi que le dit saint Ambroise expliquant saint Luc : « Mais il est évident que si les Apôtres eussent reçu des possessions, ils eussent été bien plus suspectés de prêcher pour un intéérêt quelconque que s'ils eussent possédé de l'or ou de l'argent ; et l'appui temporel qui vient des champs ou des vignes que l'on possède est plus grand que celui qui vient des seuls biens mobiliers. »

Il est donc manifeste, d'après les raisons que nous avons exposées, qu'il a été interdit aux Apôtres de posséder des champs, des vignes ou autres biens immeubles de ce genre. Mais quel est l'homme, à moins qu'il ne soit hérétique, qui dira que la première instruction donnée par Jésus-Christ aux disciples déroge à la perfection évangé-

---

eorum quæ mortales appretiantur, condignum existiment datis sibi cœlestibus opibus, nec non cum milites eos faceret regni Dei, monebat eos colere paupertatem.

Nullus enim militans Deo implicat se hujus vitæ negotiis, ut placeat Deo : et sic Hieronymus dicit super *Matth.* : « Qui divitias detruncaverat scilicet in verbis præmissis, prope modum etiam vitæ necessaria amputat, ut Apostoli doctores veræ religionis, qui instituebantur omnia Dei providentia gubernari, seipsos ostenderent nihil cogitare de crastino. » Et sicut Chrysostomus dicit super *Matth.* : « Per hoc præceptum primo quidem Dominus discipulos facit non esse subjectos : secundo ab omni eos liberat sollicitudine, ut vacationem omnem tribuant verbo Dei : tertio, docet eos suam virtutem. » Qualis ergo esse debeat qui evangelizat regnum Dei, præceptis Evangelicis designatur, hoc est ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideique totus inhærens putet quo minus ista requirat magis posse suppetere, ut Ambrosius dicit super *Luc.* : « Manifestum est autem quod si Apostoli possessionem suscepissent, non minus, sed multo magis suspecti fuissent, quod propter quæstum prædicarent, quam si aurum vel argentum possiderent : multo etiam majori sollicitudine circa agrorum culturam occuparentur, multoque majus est sæculare adminiculum ex agris, vel vineis possessis, quam si bona mobilia habeantur. » Manifestum est igitur secundum expositiones præmissas Apostolis interdictum fuisse ne agros, vel vineas, vel alia hujusmodi bona immobilia possiderent. Quis autem dicat, nisi hæreticus, primam discipulorum instructionem à Christo perfectioni evange-

lique ? Ils mentent donc contre la doctrine de la foi, lorsqu'ils disent que ceux qui ne possèdent rien en commun sont bien moins parfaits. Nous devons considérer encore de quelle manière les préceptes du Seigneur dont nous avons parlé furent observés par les Apôtres, parce que, comme le dit saint Augustin dans son livre contre le Mensonge : « Les divines Ecritures ne contiennent pas seulement les préceptes du Seigneur, mais aussi la vie et les mœurs des justes, afin que si par hasard on ne sait pas comment entendre ce qui est commandé, les actions des justes nous en donnent l'intelligence. » Mais ce que nous lisons dans saint Luc, ch. XXII, prouve évidemment qu'ils ne possédoient aucun bien temporel, et qu'ils n'apportoient rien en voyage avant le temps de la passion. Le Seigneur y dit en effet : « Quand je vous ai envoyés sans sac, ni besace, ni chaussure, quelque chose vous a-t-il manqué ? Mais ils lui répondirent, rien. » De ce qu'il est ajouté au même endroit : Il leur dit donc, « mais maintenant que celui qui a un sac le prenne, qu'il prenne pareillement sa besace ; » quelqu'un pourroit croire que le Seigneur s'est dès lors complètement relaché des premiers préceptes ; mais ce relachement, ainsi que le dit Bède, paroît par rapport aux Apôtres ne devoir être rapporté qu'au temps d'une persécution imminente. « Le Seigneur, dit-il, ne donne pas à ses Apôtres la même règle de vie en temps de persécution qu'en temps de paix. Envoyant ses disciples prêcher, il leur ordonne de ne rien prendre pour le chemin; réglant par là que ceux qui annoncent l'Evangile doivent vivre de l'Evangile. Mais le danger de mort étant imminent, la nation tout entière poursuivant à la fois le pasteur et le troupeau, il leur donne une règle adaptée à ce temps, leur permettant de prendre les choses nécessaires à la vie jusqu'à ce que la folie des persécuteurs s'étant assoupie le temps favorable pour évangéliser

---

licæ derogare. Mentiuntur ergo in doctrina fidei dicentes, minoris esse perfectionis eos qui communibus possessionibus carent. Est autem ulterius considerandum qualiter præcepta Domini præmissa fuerunt ab Apostolis observata, quia ut Augustinus dicit in libro *Contra mendacium*, « divinæ Scripturæ non solum præcepta Dei retinent, sed etiam vitam moresque justorum, ut si forte occultum est quemadmodum accipiendum sit quod præcipitur, in factis justorum intelligatur. » Quod autem nihil temporalium possiderent, aut etiam in via deferrent ante tempus passionis, aperte ostenditur ex hoc quod legitur *Luc.*, XXII, ubi Dominus discipulis dixit : « Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis ? At illi dixerunt, nihil. » Sed quia ibi subditur : « Dixit ergo eis, sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram, » posset alicui videri, quod Dominus totaliter priora præcepta relaxaverit, sed hanc relaxationem quantum ad personas Apostolorum, ad solum tempus imminentis persecutionis esse referendam apparet ex verbis Bedæ, qui dicit : « Non eadem vivendi regula persecutionis tempore qua pacis discipulos informat. Missis quidem discipulis ad prædicandum, ne quid tollerent in via præcepit, ordinans, scilicet, ut qui Evangelium nuntiant, de Evangelio vivant. Mortis vero instante periculo, et tota simul gente pastorem pariter gregemque persequente, congruam temporis regulam decernit, permittens ut tollant victui necessaria donec sopita insania persecutorum tempus evangelizandi redeat. » Ubi nobis quoque dat exemplum, ex justa nonnonquam causa instante quædam de nostri

revienne. » Il nous donne là l'exemple de nous relacher quelquefois de la rigueur de notre propos, lorsqu'une cause quelconque nous force de le faire. Ceci montre encore que la rigueur de la discipline évangélique exige que l'homme qui tend à la perfection ne doit absolument rien posséder.

Les Actes des Apôtres nous apprennent clairement ce que sur ce point ils observèrent après la passion et ce qu'ils prescrivirent comme étant d'obligation. On lit au ch. IV : « La multitude n'avoit qu'un cœur et qu'une ame, et aucun d'entre eux ne disoit lui appartenir ce qu'il possédoit, mais tout ce qu'ils possédoient étoit en commun ; » et pour que personne ne dise, qu'ils eurent des possessions communes, tels que des champs, des vignes et autres choses de ce genre ; cette idée est suffisamment réfutée par ce qui suit. Il suit en effet : « Tous ceux qui possédoient des champs, des maisons, les vendoient et apportoient le prix de la vente et le mettoient aux pieds des Apôtres. » Il est par là prouvé que l'observance de la vie évangélique consiste en ce que les choses nécessaires à la vie soient possédées en commun ; mais qu'il est encore d'une plus grande perfection pour les propriétaires de renoncer absolument à ce qu'ils possèdent ; c'est ce que prouve saint Augustin, dans son livre de la Doctrine chrétienne, où il dit : « Ceux des juifs qui crurent et desquels se compose l'Eglise primitive de Jérusalem montrèrent assez combien il est avantageux de vivre sous un maître, c'est-à-dire d'être sous la sauve-garde de la loi. Ils reçurent en effet le Saint-Esprit avec tant de plénitude qu'ils vendoient tout ce qu'ils possédoient et qu'ils en déposoient le prix aux pieds des Apôtres pour qu'il fût distribué aux pauvres ; » il ajoute ensuite : « Nous ne voyons écrit nulle part, qu'aucune des Eglises fondées chez les païens aient suivi cette pratique ; parce que ceux qui regardoient comme des Dieux les simulacres faits de

---

propositi rigore posse sine culpa intermitti. Ex quo etiam apparet ad rigorem evangelicæ disciplinæ pertinere, quod aliquis careat omni terrena possessione : quid autem super hoc Apostoli post passionem servaverunt et servandum tradiderunt, aperte in *Actis Apostolorum* docetur. Legitur enim *Act.*, IV, quod « multitudinis credentium erat cor unum, et anima una, nec quisquam eorum, quæ possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia ; » et ne aliquis dicat eos habuisse possessiones communes, puta, agros, vel vineas, aliquid hujusmodi, hoc per sequentia excluditur. Sequitur enim : « Quotquot possessores agrorum, aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum, quæ vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. » Ex quo patet hanc esse evangelicæ vitæ observantiam, ut ea, quæ ad necessitatem vitæ pertinent, possideantur communiter, possessionibus omnino à possessoribus abdicatis, quod autem hoc ad abundantiorem perfectionem pertineat, apparet per Augustinum in libro *De doctrina christiana*, ubi dicit : « Qui crediderunt ex Judæis, ex quibus facta est prima ecclesia Hierosolymis, satis ostenderunt quanta utilitas fuerit sub pædagogo, id est, sub lege custodiri. Namque tam capaces extiterunt Spiritus sancti ut omnia sua venderent, eorumque pretium indigentibus distribuendum ante Apostolorum pedes ponerent, » et postea subdit : « Non enim hoc ullas ecclesias gentium fecisse scriptum est, quia non tam prope inventi

la main des hommes, n'avoient pas atteint de si près la perfection. »

Le pape Melchiades paroît toutefois donner une autre raison de cette pratique, lui qui dit Quest. XII, ch. I : « Les Apôtres avoient prévu que l'Eglise seroit établie chez les païens; c'est pourquoi ils n'acquirent aucun bien dans la Judée, ils recueillirent seulement de l'argent pour soulager les pauvres. » Mais comme l'Eglise s'étendoit au milieu des tempêtes et des contrariétés, et qu'elle en vint jusqu'à ce point que, non-seulement les peuples, mais même les princes romains qui tenoient en leurs mains la monarchie universelle, embrassoient la foi de Jésus-Christ, et recevoient le sacrement de baptême; Constantin, homme très-religieux, le premier d'entre eux laissa la liberté non-seulement de se faire chrétien, mais encore de construire des Eglises, il établit aussi qu'il les falloit doter ; le pape Urbain dit dans le chapitre suivant : « Les souverains pontifes et les autres évêques et les lévites et les fidèles voyant qu'il pouvoit y avoir plus d'avantage à donner aux Eglises auxquelles présidoient les évêques leurs héritages et les champs qu'ils vendoient, en ce qu'au moyen de leurs revenus elles pourroient fournir aux fidèles vivant en commun des secours plus abondants et plus parfaits que par le prix de ces mêmes biens; ils commencèrent à donner aux Eglises mères les domaines et les champs qu'ils avoient coutume de vendre, et de vivre aux dépens de leurs revenus. »

Il semble donc d'après ce que nous venons de dire, qu'il est plus avantageux de posséder des biens en commun que les autres propriétés mobilières qui sont nécessaires à la vie, et que dans l'Eglise primitive on vendoit les biens, non pas parce que cela étoit plus parfait, mais parce que les Apôtres prévoyoient que l'Eglise ne devoit pas durer chez les Juifs, soit à cause de leur infidélité, soit à cause de leur ruine

---

erant, qui simulacra manufacta Deos habebant. »

Videtur tamen hujus rei aliam rationem assignare Melchiades Papa, qui ut habetur XII. quæst. I, dicit : « Futuram ecclesiam in gentibus Apostoli prævidérant, idcirco prædia in Judæa minime sunt adepti, sed præmia tantummodo ad fovendos egentes. » At vero cum inter turbines et adversa mundi succresceret ecclesia, ad hoc usque pervenit, ut non solum gentes, sed etiam Romani principes, qui totius orbis monarchiam tenebant, ad fidem Christi et baptismi sacramenta occurrerent, ex quibus vir religiosissimus Constantinus primus licentiam dedit non solum fieri Christianos, sed etiam fabricandi ecclesias, et prædia constituit tribuenda ; et in sequenti capite dicit Urbanus Papa : « Videntes summi sacerdotes, et alii, atque levitæ, et reliqui fideles plus utilitatis posse conferre, si hæreditates, et agros quos vendebant, ecclesiis quibus præsidebant episcopi traderent, eo quod ex sumptibus eorum tam præsentibus quam futuris temporibus plura et electiora possent ministrare fidelibus communem vitam ducentibus, quam ex prætio eorum, cœperunt prædia et agros, quos vendere solebant, matricibus ecclesiis tradere, et ex sumptibus eorum vivere. »

Ex his ergo videtur quod melius sit possessiones in communi habere, quam alia mobilia ad victum pertinentia, et quod in primitiva Ecclesia prædia vendebantur, non quia hoc esset melius, sed quia prævidebant Apostoli, quod apud Judæos Ecclesia duratura non erat partim propter infidelitatem, partim propter excidium quod eis imminebat. Sed si quis recte consideret, hæc præmissis non contrariantur.

imminente. Mais si l'on réfléchit mûrement, on verra que ceci répugne à ce que nous avons dit plus haut. L'Eglise dès son établissement fut en effet dans ses membres, ce qu'on la vit plus tard dans tous ceux qui sont parfaits. La grâce dut commencer par les parfaits ainsi que l'avoit fait la nature; c'est pourquoi les Apôtres réglèrent la vie des chrétiens, d'après un état qui convient à la perfection : ce qui fait dire à saint Jérôme, dans son livre des hommes illustres : « Il paroît que la première Eglise de ceux qui croyoient à Jésus-Christ fut telle que désirent et s'efforcent d'être aujourd'hui les moines; c'est-à-dire que personne d'entre eux ne possédât rien en propre, qu'il n'y eût parmi eux ni riches ni pauvres, que les biens patrimoniaux fussent divisés entre les pauvres, que l'on vaquât à la prière et à l'étude de la science. » Mais ce genre de vie qui convient à la perfection exista parmi les premiers chrétiens, non-seulement en Judée sous les Apôtres, mais aussi en Egypte, sous l'Evangéliste saint Marc, comme le dit au même endroit saint Jérôme, et comme il est raconté dans le second livre de l'histoire ecclésiastique.

Comme par la suite un grand nombre de personnes devoient entrer dans l'Eglise, lesquelles ne pratiqueroient pas cette perfection, et ceci devoit avoir lieu non pas avant la ruine des Juifs, mais aussitôt que l'Eglise se seroit répandue chez les païens. Dès que ce fait se fut accompli, les chefs de l'Eglise jugèrent utile que les biens et les champs fussent conférés aux Eglises, non pas à cause des plus parfaits, mais bien des plus foibles qui étoient incapables d'atteindre la perfection des premiers fidèles. Il y eut cependant dans la suite quelques imitateurs de la perfection première, qui vivant dans des congrégations, se privèrent de ces choses; tels que plusieurs communautés de moines dans l'Egypte. Saint Grégoire parle aussi dans son troisième dialogue d'un très-saint homme, nommé Isaac ; qui venant des confins

---

Ecclesia enim in sui primordio in omnibus suis membris talis fuit, qualis postmodum fuisse apud perfectos quoscunque invenitur. Sic enim natura, sic et gratia debuit à perfectis initium assumere, et ideo Apostoli secundum illum statum fidelium vitam ordinaverunt perfectioni convenientem : unde dicit Hieronymus in libro *De illustribus viris* : « Apparet talem Chrysostomus credentium fuisse Ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt, ut nihil cujusquam proprium sit, nullus inter eos dives, nullus pauper, patrimonia egentibus dividantur, orationi vacetur, et perfectæ doctrinæ quoque et continentiæ. Hic autem modus vivendi perfectione congruus fuit apud primos credentes, non solum Judæa sub Apostoli, sed etiam apud Ægyptum sub Marco Evangelista, ut ibidem Hieronymus dicit, et sicut in lib. II. *Ecclesiasticæ historiæ* narratur.

Processu vero temporis, multi in Ecclesiam erant intraturi, qui ab hac perfectione deficerent, quod non erat futurum ante Judæorum excidium, sed Ecclesia apud gentes multiplicata. Quod postquam contigit, utile judicaverunt Ecclesiarum prælati, ut prædia et agri Ecclesiis conferrentur, non propter perfectiores quosque, sed propter infirmiores, qui ad primorum fidelium perfectionem attingere non valerent. Fuerunt tamen et aliqui post modum primæ perfectionis æmuli, qui in congregationibus viventes, his caruerunt, sicut plurima monachorum collegia in Ægypto. Narrat etiam Gregorius in III. *Dial.* de quodam

de la Syrie en Italie, observa en Occident la forme de perfection qu'il avoit apprise en Orient. Comme ses disciples lui conseilloient souvent et humblement de recevoir pour l'usage du monastère les biens qu'on lui offroit; gardien vigilant de sa pauvreté il tenoit fortement à son sentiment et disoit : « Le moine qui sur la terre cherche des biens n'est pas moine. » Mais on ne peut pas entendre ceci de l'acquisition des possessions que l'on doit avoir en propre, car ce qui a été dit plus haut indique que ces biens étoient offerts pour l'usage du monastère. Il ne faut cependant pas entendre son sentiment, comme s'il disoit que ceux qui ont des possessions communes s'écartent complètement de la perfection monastique; mais il parloit ainsi à cause du danger qu'il y a de perdre la pauvreté, ce dont sont menacés la plupart des moines qui ont des possessions communes.

Saint Jérôme dit en effet dans l'oraison funèbre de Népotien adressée à l'évêque Héliodore : « Qu'ils soient plus riches moines qu'ils le furent dans le siècle. Qu'ils possèdent sous Jésus-Christ qui est pauvre des richesses qu'ils ne possédoient pas sous le démon qui est riche, et que l'Eglise les désire riches, eux qu'auparavant le monde rendit pauvres. » C'est ce qui fait ajouter avec justesse à saint Grégoire de saint Isaac : « Il craignoit autant de perdre la tranquillité de sa pauvreté que les avares riches mettent de soin à conserver les richesses qui doivent leur échapper. » Le Seigneur de là, pour montrer sa sainteté, le rendit illustre. Saint Grégoire ajoute en effet de lui au même endroit : « Sa vie devint célèbre de tous côtés à cause de l'esprit de prophétie qui l'animoit et par le grand nombre de ses miracles. » Il est donc manifeste que le comble de la perfection est que quelques individus n'aient de possessions ni propres, ni communes. On peut encore prouver cette assertion d'une manière évidente, si on considère la raison des con-

---

sanctissimo viro, nomine Isaac, qui de Syriæ partibus in Italiam veniens, perfectionis forma quam in oriente didicerat, in occidente observavit. Cum enim crebro ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos, fortem sententiam tenebat dicens : « Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est ; » quod non potest intelligi de acquisitione possessionum per modum proprietatis habendarum : non enim præmissum est, quod ei possessiones offerrentur nisi pro monasterii usu. Nec tamen ejus sententia sic intelligenda est, quasi possessiones communes habentes omnino à monachorum perfectione deficiant, sed hoc dicebat propter periculum paupertatis amittendæ, quod imminet plerisque monachorum, communes possessiones habentium. Dicit enim Hieronymus in *Epitaphio* Nepotiani ad Heliodorum Episcopum : « Sint ditiores monachi, quam fuerant sæculares. Possideant opes sub paupere Christo, quas sub locuplete diabolo non habuerant, et suspiret eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos : » et ideo signanter Gregorius, de S. Isaac subdit : « Sic quippe metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire : unde ad ejus sanctitatem ostendendam, Dominus eum clarificavit : » subdit enim Gregorius de eo ibi : « itaque prophetiæ spiritu magisque miraculis cunctis longe lateque habitantibus, vita ejus inclaruit. » Manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere, quod aliqui possessiones non habeant, nec proprias nec communes. Adhuc potest hoc evidenter ostendi,

seils évangéliques qui concernent la perfection. Ils sont établis en effet pour que les hommes, libres des soucis du monde, s'adonnent plus librement au service de Dieu : ce qui fait que l'Apôtre dit relativement au conseil de garder la virginité : « Celui qui n'a pas d'épouse, s'occupe des choses de Dieu et comment il lui plaira. Mais celui qui est marié s'occupe des choses du monde, comment il plaira à son épouse, et il est divisé. » Ceci prouve que plus une chose délivre l'homme des soucis du monde, plus aussi elle appartient à la perfection des conseils. Mais il est évident que les soucis des richesses et des possessions entravent l'homme dans l'accomplissement des choses divines. Saint Matthieu dit en effet, ch. XIII : « La semence qui est tombée dans les épines, c'est celui qui entend la parole de Dieu ; mais les soucis du monde et le prestige des richesses suffoquent la parole de Dieu et la rendent stérile. » Saint Jérôme expliquant ce passage, dit : « Elles sont flatteuses les richesses suivant une chose et en produisant une autre. Leur possession est inconstante puisquelles passent tantôt d'une personne à une autre, et qu'elles ne sont pas stables, abandonnant ceux qui les possèdent pour revenir à qui n'en avoit pas. » C'est encore ce que nous prouve ce qui est écrit dans saint Luc, ch. IV, où nous voyons que l'un de ceux qui avoient été invités aux noces s'excuse, disant : « J'ai acheté une campagne, j'ai besoin d'y aller et de la voir. » Et comme le dit saint Grégoire, « qu'entend-on par cette campagne, si ce n'est les biens de la terre? Il sort donc voir sa terre, celui qui ne pense qu'aux choses extérieures. » Mais il est ajouté à la fin de sa parabole : « Introduisez ici les pauvres et les foibles ; » ce qu'expliquant saint Ambroise, il dit « que celui-là pèche plus rarement, qui n'a rien qui le porte à pécher, et que celui qui n'a rien dans le monde qui puisse le charmer, se convertit plus promptement à Dieu. » Ainsi donc il est démontré que n'avoir aucune espèce de pos-

---

si ratio consiliorum ad Evangelicam perfectionem pertinentium consideretur. Ad hoc enim introducuntur, ut homines à curis mundi expediti, liberius Deo vacent : unde Apostolus proposito consilio de virginitate servanda dicit : « Qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est. » Ex quo patet, tanto aliqua magis ad consiliorum perfectionem pertinere, quanto magis hominem à sollicitudine mundi absolvunt. Manifestum est autem, quod divitiarum et possessionum cura impedit animum à rebus divinis. Dicitur enim *Matth.* XIII : « Qui seminatus est in spinis, hic est qui verbum audit et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocant verbum et sine fructu efficitur : » quod exponens Hieronymus dicit : « Blandæ sunt divitiæ aliud agentes et aliud pollicentes. Lubrica est earum possessio, dum huc illucque circumferuntur ; et in stabili gradu, vel habentes deserunt, vel non habentes reficiunt ; » hoc etiam evidenter ostenditur, *Luc.* XIV. ubi unus de his qui sunt vocati ad cœnam, se excusavit dicens : « Villam emi, et necesse habeo ire et videre illam. » Et sicut Gregorius dicit, « quid per villam, nisi terrena substantia designatur? Exit ergo videre villam, qui sola exteriora cogitat. » In fine autem parabolæ subditur. « Pauperes et debiles introduc huc : » quod exponens Ambrosius dicit quod « rarius delinquit cui deest illecebra peccandi, et citius ad Deum

sessions ou de richesses, est le fait spécial de la perfection évangélique. Saint Augustin dit aussi dans son livre de la Parole de Dieu : « Les tout petits enfants de Jésus-Christ sont ceux qui ont tout abandonné pour le suivre et qui ont distribué aux pauvres tout ce qu'ils possédoient, afin que libres des soucis de monde, ils servissent Dieu, et que soustraits aux charges du monde, ils s'élevassent comme sur des ailes. Ils sont très-petits parce qu'ils sont humbles, pesez-les donc dans leur petitesse et vous trouverez que leur poids est énorme. » Mais quelle est la personne saine d'esprit qui puisse dire que le soin des possessions communes n'appartient pas aux charges du monde. Il est donc important pour la perfection, que les hommes pour servir Dieu soient délivrés des soucis de ce genre. Il est donc évident qu'elle est vaine, bien plus qu'elle est pestiférée et contraire à la doctrine chrétienne, la doctrine de ceux qui disent que ce n'est pas de la perfection que de ne rien posséder en commun à cause de Jésus-Christ.

Il est dit dans le commentaire de ces mots du Ps. VI : « Qu'ils se convertissent très-promptement et qu'ils rougissent. » Ce n'est pas ce qui a lieu ici, où les méchants se rient plutôt de ceux qui quittent tout, et par leurs railleries font rougir les foibles du nom de Jésus-Christ. Ce qui est dit ailleurs, dans le Psaume XVII, semble aussi s'adresser à eux : « Vous avez confondu le conseil du pauvre, parce que le Seigneur est son espérance. » Le commentaire dit sur ce point du pauvre, « quel qu'il soit, qu'il est membre de Jésus-Christ, et c'est pourquoi vous vous êtes conduits ainsi; parce que le Seigneur est son espérance; ce qui devoit vous le rendre plus respectable, a été une occasion de le mépriser davantage. Tous les efforts de ceux-ci ne tendent-ils pas à mépriser ceux qui suivent exactement les conseils de la

---

convertitur, qui non habet in mundo unde delectetur. » Sic igitur patet, quod possessiones et quascumque divitias omnino non habere, magis ad Evangelicam pertineat perfectionem. Item, Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* : « Minimi Christi sunt illi, qui omnia sua dimiserunt et secuti sunt eum, et quidquid habuerunt, pauperibus distribuerunt, ut Deo sine sæculari compede expediti servirent, et ab oneribus mundi liberatos velut Pennatos, sursum humeros tollerent : hi sunt minimi, quia humiles, appende minimos istos, et grave pondus invenies. » Nullus autem sani capitis dicet, ad mundi onera non pertinere, communium possessionum curam. Pertinet igitur ad perfectionis pondus, ut etiam ab hujusmodi compedibus expediti homines serviant Deo. Sic igitur patet, vanam esse doctrinam immo pestiferam et christianæ doctrinæ contrariam, illorum qui dicunt, quod possessionibus communibus carere propter Christum, ad perfectionem non pertineat, de quibus super illud *Psalmi* VI : « Convertantur et erubescant valde velociter, » dicit Glossa : « Hoc non est hic, ubi potius iniqui rident eos qui omnes relinquunt et suis irrisionibus infirmos Christi nomine erubescere faciunt.» Ad eos etiam pertinere videtur, quod alibi in *Psal.* XVII, dicitur : « Consilium inopis confudistis, quoniam Dominus spes ejus est. » Ubi dicit Glossa : « Inopis cujuslibet qui est membrum Christi, et hoc ideo fecistis, quoniam Dominus est spes ejus : unde ergo magis reverendus erat, inde magis contemnitur : quid enim aliud isti faciunt, nisi quod contemnere nituntur eos, qui christianæ paupertatis consilium perfecte sectantur, et hoc ideo, quia non in

pauvreté chrétienne, et qui, par cela même, ne mettent pas leur espérance dans les biens terrestres, mais bien en Dieu? »

CHAPITRE XVI.

Solution des raisons apportées contre la perfection dont on vient de parler.

Il est donc facile, d'après ce que nous venons de voir, de réfuter les objections faites contre notre thèse. Ils objectent en premier lieu, qu'il est avantageux de posséder des biens en commun. C'est une chose évidente pour ceux qui ne sont pas capables d'une très-grande perfection, telle que la pratiquèrent les premiers fidèles; il ne falloit cependant pas négliger les moins parfaits : c'est pour cela que chez eux, ceux qui pratiquoient cette grande perfection ne possédoient rien, à l'exemple du Seigneur, qui étoit servi par des anges, et qui eut de l'argent pour les besoins des autres, parce que son Eglise devoit en avoir en dépôt, ainsi que le dit saint Augustin expliquant saint Jean. C'est ce qui fait que s'il est une religion où tous tendent à la plus grande perfection, il leur est avantageux de ne rien posséder en commun.

Ils objectent en second lieu que saint Benoît reçut pendant sa vie de grands biens. Ce fait suffit pour démontrer que les possessions communes n'excluent pas totalement la perfection monastique, mais on ne peut pas en conclure qu'il n'appartient pas à une plus grande perfection de n'avoir aucune possession commune, surtout lorsque le même saint Benoît dit dans sa Règle, qu'il a relâché quelque chose de la rigueur de la vie monastique, telle que les anciens l'avoient établie, et cela par condescendance pour la foiblesse des moines de son temps. On peut en dire autant de saint Grégoire, qui fonda des monastères d'après la règle de saint Benoît.

---

terrenis possessionibus, sed in Deo spem habent? »

CAPUT XVI.

Solutio rationum contra prædictam perfectionem inductarum.

His igitur visis, facile est respondere ad ea, quæ in contrarium proponuntur : quod enim inductum est, quod expedit possessiones communes possideri, jam patet, quod expedit propter eos qui non sunt summæ perfectionis capaces, qualis in primis credentibus fuit, qui tamen imperfectiores omnino negligendi non erant : unde et apud illos qui illam summam perfectionem sectabantur, possessiones non erant, sicut etiam Dominus, cui angeli ministrabant, loculos habuit propter necessitatem aliorum, quia scilicet ejus ecclesia loculos erat habitura, sicut Augustinus dicit super *Joan.* « Unde si qua sit congregatio, in qua omnes ad majorem perfectionem tendant, expedit eis communes possessiones non habere. »

Quod vero secundo proponitur, quod beatus Benedictus in vita sua amplas possessiones recepit, hoc sufficit ad ostendendum, quod communes possessiones non totaliter monasticam perfectionem excludunt : non autem ex hoc haberi potest, quod majoris perfectionis non sit possessionibus communibus carere, præsertim cum idem beatus Benedictus in sua Regula dicat se aliquid remisisse de rigore monasticæ vitæ à prioribus institutæ, condescendendo infirmitatibus sui temporis monachorum; et eadem ratio est de beato Gregorio qui monasteria construxit, secundum regulam à beato Benedicto institutam.

Ils objectent en troisième lieu que le Seigneur permit aux Apôtres de prendre au temps de persécution un petit sac et une besace. Cette raison, ainsi que nous l'avons dit plus haut, prouve plus contre que pour eux. Si, en effet, la persécution est une raison pour relâcher la rigueur de la discipline première, il s'ensuit que la rigueur de cette discipline exigeoit qu'ils n'eussent ni sac, ni besace ; on ne lit cependant pas que, pendant ce temps de persécution, ils se soient procurés quelques biens en commun. Ainsi il est évident que cette raison ne vient point à l'appui de leur proposition.

Ils disent en quatrième lieu, que le Seigneur n'établit pas un ordre de personnes qui ne possédassent rien, mais qu'il institua l'ordre des évêques qui possèdent des biens. Ceci est, sous un autre point de vue, un mensonge évident. Le Seigneur, en effet, lorsqu'il établit que les disciples ne posséderoient ni or, ni argent, et que leurs cœurs ne seroient pas accablés sous le poids des soucis de ce monde, et qu'il promit des récompenses à ceux qui, pour son nom, quittoient leurs champs et leurs maisons, il ne leur promit pas seulement pour l'avenir, mais pour le siècle présent, à savoir qu'ils soient avec les Apôtres qui, n'ayant rien dans ce monde, possédoient tout; il est évident que tous ceux qui auront suivi cette règle, suivent ce qu'a établi Jésus-Christ ; ceux qui suivent les saints qui ont établi des ordres religieux, ne s'unissent pas à eux, mais à Jésus-Christ dont ils proposent les enseignements; ils ne se prèchent pas, en effet, eux-mêmes, mais, avec l'Apôtre, ils prêchent Jésus-Christ et ses enseignements. Ils se sont encore trompés sur un autre point, ou ils veulent tromper, travestissant ce qui arrive. Jésus-Christ a de fait établi l'ordre des évêques et des autres clercs qui ont des possessions ou propres, ou communes; mais ce n'est pas lui qui a établi cela

---

Quod vero tertio propositum est, quod Apostolis persecutionis tempore permisit Dominus, ut peram et sacculum tollerent, magis contra eos facit, sicut ex præmissis apparet. Si enim in persecutionis causa rigor prioris disciplinæ remittitur, consequens est quod ad rigorem disciplinæ pertinebat, ut peram et sacculum non haberent : nec tamen legitur quod illo persecutionis tempore, procuraverint sibi aliquas possessiones communes, et sic patet quod inducitur ad propositum non pertinere.

Quod vero quarto inducitur, quod Dominus non instituit ordinem non habentium possessiones, sed ordinem prælatorum, qui possessiones habent, in altero quidem est apertum mendacium. Cum enim Dominus discipulos instituit, quod nec argentum, nec aurum possideant, et quod corda eorum non graventur curis hujus mundi, et dimittentibus agros et domos propter nomen suum præmia repromittit non solum in futuro, sed in hoc sæculo, ut scilicet sint cum Apostolis, nihil in hoc mundo habentes et omnia possidentes, manifestum est quod omnes quicumque hanc regulam secuti fuerint : institutionem Christi sequuntur : nec enim illi qui sanctos sequuntur, per quos sunt ordines instituti, ad ipsos accedunt, sed ad Christum cujus documenta proponunt, quia nec illi seipsos prædicaverunt, sed cum Apostolo Jesum Christum ejus documenta proponentes, in altero vero falluntur, vel fallere volunt per fallaciam accidentis. Instituit enim Christus episcoporum ordinem, et aliorum clericorum, qui possessiones communes habent, vel proprias : sed hoc Christus in eis non instituit, sed magis instituit eorum ordinem in perfecta paupertate,

parmi eux ; il a bien plutôt établi leur ordre dans une pauvreté parfaite, ainsi que le prouve ce que nous avons dit plus haut. L'Eglise toutefois accepta, et eut, par la suite, des biens communs, lesquels elle étoit chargée de distribuer, comme plus haut nous en avons donné la raison.

Pour ce qui est de leur cinquième objection, savoir que la perfection chrétienne n'a pas été plongée dans le sommeil depuis le temps des Apôtres jusqu'à nos jours, c'est une chose certaine ; elle a été, en effet, pratiquée par un grand nombre de personnes, et dans l'Egypte, et dans les autres parties du monde. Est-ce que cependant quelqu'un peut imposer à Dieu un mode d'attirer à lui tous les hommes de la même manière, dans le même temps et dans tous les lieux. Bien plus, d'après l'ordre de sa sagesse qui dispose tout avec suavité, il pourvoit dans tous les temps au salut des hommes par des moyens convenables. Quoi ! si l'on examine cette question, est-ce que la doctrine chrétienne a dormi dès le temps des grands docteurs, des Athanases, des Basiles, des Ambroises, des Augustins et des autres docteurs qui ont existé depuis ce temps jusqu'à nos jours, où les hommes s'exercent avec plus de soin dans la pratique de la doctrine chrétienne ? Est-ce que, d'après leurs admirables raisons, il est illicite de reprendre toute bonne œuvre interrompue pendant quelque temps ? Il ne seroit donc pas permis, d'après cela, de souffrir le martyre et de faire des miracles, parce que, depuis longtemps, ils auroient été interrompus.

Ils objectent en sixième lieu que ceux qui n'avoient pas de possessions communes vivoient du travail de leurs mains. Mais cette calomnie est aussi grande pour les autres que pour les religieux, parce que l'Apôtre qui prêchoit l'Evangile vivoit, lui aussi, du travail de ses mains. Les évêques, les archidiacres, et tous ceux qui, par leur

---

sicut ex prædictis apparet. Postmodum vero dispensative sunt in ecclesia communes possessiones acceptæ propter rationem prædictam.

Quod etiam quinto propositum est quod christiana perfectio non dormitavit à tempore Apostolorum usque ad præsentia tempora, certum est eam non dormitasse, sed in plurimis viguit et in Ægypto, et in aliis partibus mundi. Numquid tamen aliquis Deo modum imponere potest, ut omnes in omni tempore, et in omnibus locis homines eodem modo ad se trahat, quinimmo secundum suæ sapientiæ ordinem quo suaviter universa disponit singulis temporibus congruentia adminicula providet humanæ saluti. Quid enim si quæratur. Numquid dormitavit doctrina christiana à temporibus magistrorum doctorum Athanasii, Basilii, Ambrosii, Augustini, et aliorum qui circa illud tempus fuerunt usque ad hæc nostra tempora, in quibus magis in doctrina christiana homines exercentur ? Numquid secundum mirabilem eorum rationem, quidquid boni tempore aliquo intermissum fuit, illicitum erit resumi ? Sic enim et martyrium illicitum erit subire, et miracula facere, quia multo tempore sunt hujusmodi intermissa.

Quod vero sexto proponunt, quod illi qui possessionibus communibus carebant, vivebant de operibus manuum, hoc non minorem calumniam aliis, quam religiosis ingerit, quia etiam Apostolus qui Evangelium prædicabat, vivebat de opere manuali. Numquid ergo episcopi, archidiaconi, et

charge, sont obligés de prêcher l'Evangile, pècheroient-ils donc, s'ils ne vivent pas du travail de leurs mains? Mais s'ils n'y sont pas tenus, parce que Paul ne le faisoit pas par nécessité, mais par surérogation, pourquoi imposent-ils donc aux religieux ce que les Pères firent par surérogation? Il n'est personne, en effet, qui puisse accomplir tout ce qui est de surérogation, l'un fait ce qui est surabondant sur un point, l'autre ce qui l'est sur un autre. Mais si l'on dit qu'il est de nécessité et non de surérogation, pour ceux qui n'ont pas de biens en commun, de vivre du travail de leurs mains, je conviens toutefois sur ce point, qu'il y a nécessité pour eux de ne pas vivre dans l'oisiveté. Le travail des mains n'est pas néanmoins le seul qui détruise l'oisiveté; l'étude de l'Ecriture sainte est bien plus propre à atteindre ce but; ce loisir, ainsi que le dit saint Augustin, est la source d'un grand travail; ce qui lui fait ajouter sur ces paroles du Psaume LXVIII : « Mes yeux ont fait défaut, etc., » « il n'est pas oisif, celui qui seulement étudie la parole de Dieu. La fatigue de celui qui se livre aux travaux extérieurs n'est pas plus grande que celle de celui qui s'applique à connoître Dieu. La sagesse elle-même est un très-grand œuvre. »

Le travail par lequel on acquiert la science nécessaire pour combattre les ennemis de la foi, dissipe aussi l'oisiveté; c'est ce que prouvent les paroles suivantes de l'Apôtre : « Travaillez comme un bon soldat de Jésus-Christ, » 2e Ep. Tim., ch. II; la Glose dit sur ce point : « Par la prédication de l'Evangile, contre les ennemis de la foi. » J'avoue encore que c'est une nécessité pour ceux qui n'ont pas d'autres ressources légitimes pour vivre. Mais il est permis à ceux qui évangélisent, fussent-ils moines, de vivre de l'Evangile et du ministère des autels, ainsi que le dit saint Augustin dans son livre intitulé, Du travail des Moines; sinon, est-ce qu'il seroit permis aux moines

---

quibuscumque ex officio competit Evangelium prædicare, peccant si non vivant de opere manuali? Si autem ad hoc non tenentur quia Paulus hoc non ex necessitate, sed supererogando faciebat, quid imponunt religiosis quidquid sancti Patres supererogando fecerunt? Nullus enim est qui omnes supererogationes possit implere, cum unus in uno, et alius superabundet in alio. Si non vero supererogationis, sed necessitatis esse dicitur eos qui possessionibus communibus carent de labore manuum vivere, fateor quidem quantum ad hoc necessitatis esse, ut non otiose vivant. Sed otium non solum per laborem manuum tollitur, sed multo melius per sacræ Scripturæ studium, quod otium habet magnum negotium, sicut Augustinus dicit, unde super illud *Psal.* LXVIII, «Defecerunt oculi mei,» etc., dicit Glossa : « Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet, nec pluris est qui extra operatur, quam qui studium cognoscendæ divinitatis exercet. Ipsa etiam sapientia maximum opus est. »

Tollitur etiam otium per laborem doctrinæ quo contra hostes fidei dimicatur, secundum illud Apostoli : « Labora sicut bonus miles Christi Jesu, » II. *ad Tim.* II, ubi dicit Glossa, « in prædicando Evangelium contra hostes fidei. » Fateor etiam hoc necessitatis esse his qui aliunde non habent de quo licite vivant. Licitum est autem Evangelistis etiam monachis ut de Evangelio vivant, et de altaris ministerio, sicut Augustinus dicit in libr. *De opere monachorum*, alioquin numquid illas solas pos-

d'avoir d'autres possessions communes que celles qu'ils pourroient gagner par le travail de leurs mains? Mais n'est-il pas ridicule à quelqu'un de dire qu'il est permis aux religieux de recevoir par l'aumône de grandes richesses, et qu'ils ne peuvent pas recevoir, par l'aumône des fidèles, les choses nécessaires pour leur nourriture de chaque jour? Ainsi donc, il n'y a aucune nécessité pour ceux qui n'ont pas de possessions communes, de faire des œuvres manuelles; nous avons toutefois traité ailleurs plus au long ce sujet.

Pour ce qui est de leur septième objection, elle est plus digne de mépris que de réponse. Quel est, en effet, celui qui ne voit pas qu'il y a infiniment plus de soucis à se livrer à acquérir des richesses, ce à quoi suffisent à peine les gens du monde, que d'acquérir la simple nourriture que procure la piété des fidèles, et à laquelle pourvoit la providence?

Ils objectent en huitième lieu que les religieux qui vivent ainsi, sont obligés de s'occuper des affaires de ceux qui les nourrissent, sollicités qu'ils en sont par eux. J'avoue à la vérité qu'ils y sont obligés, mais ce n'est que pour le salut de leur ame ou pour les consoler dans leurs tribulations. Or ces soucis sont ceux de la charité, ce qui fait qu'ils ne répugnent point à la religion; bien plus, ainsi que le dit saint Jacques, ch. Ier : « La religion pure et la piété sans tache aux yeux de Dieu notre Père, consiste à visiter les veuves et les orphelins dans leur affliction. »

Leur dernière objection est d'une frivolité absolue. Les choses dont se servent les religieux pour l'entretien de leur vie, ne leur appartiennent pas, en effet, quant à la propriété du domaine, mais elles sont dispensées par ceux, quels qu'ils soient, qui en ont le domaine, pour satisfaire à leurs besoins.

---

sessiones communes monachis licet habere, quas possunt lucrari de opere manuali? Nonne autem derisibilis est si quis dicat licere religiosis in eleemosynam amplas possessiones accipere, non autem eis licere accipere de fidelium eleemosynis ea quæ pertinent ad quotidianum et simplicem victum? Sic igitur nulla necessitas imminet his qui communes possessiones non habent manibus operari : de hoc tamen diffusius alibi a nobis dictum est.

Jam vero quod septimo propositum est, magis derisione, quam responsione dignum est. Quis enim non videat in immensum majoris sollicitudinis esse possessionibus procurandis curam impendere, ad quod vix sæculares sufficiunt, quam acquirere simplicem victum ex fidelium pietate collatum, et clementia divina provisum?

Quod vero octavo propositum est de hoc quod religiosi necesse habent circa eorum negotia sollicitari à quibus pascuntur, fateor quod habent quidem, sed circa spiritualem eorum salutem, vel ut tribulatos consolentur, quæ quidem sollicitudo est charitatis, unde religioni non repugnat, quinimmo ut dicitur *Jac.* I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. » Quod autem ultimo propositum est, omnino est frivolum : quia ea quibus utuntur religiosi ad sustentationem vitæ, non sunt eorum quantum ad proprietatem dominii, sed dispensatur ad usum necessitatis eorum ab his qui harum rerum dominium habent quicumque sint illi.

Telles sont les choses que, pour le moment, nous voulons écrire contre la doctrine erronée et pestiférée de ceux qui empêchent les hommes d'entrer en religion. Si quelqu'un veut contredire ce que nous venons de dire, qu'il ne plaisante pas devant les enfants, mais qu'il écrivè et qu'il propose publiquement ce qu'il en a écrit, afin que ce qui est vrai puisse être jugé tel par celui qui a de l'intelligence, et que l'autorité de la vérité réfute ce qui est erroné.

Fin du dix-septième Opuscule, c'est-à-dire, ouvrage de saint Thomas d'Aquin contre l'erreur pestiférée de ceux qui empêchent les hommes d'entrer en religion.

L'Abbé FOURNET.

OPUSCULE XVIII.

Du même docteur saint Thomas, sur la perfection de la vie spirituelle; l'auteur au commencement fait connoître le but qu'il se propose.

Comme quelques hommes ont eu la présomption de dire sur l'état de perfection plusieurs choses qui n'ont pas de fondement, bien qu'ils ne sussent pas ce que c'est que la perfection; nous nous proposons ici d'en parler. Nous dirons ce que c'est que d'être parfait, de quelle manière on acquière la perfection, quel est l'état de perfection, et quelles sont les choses qui conviennent à ceux qui embrassent cet état.

Hæc igitur sunt quæ ad præsens scribenda occurrunt contra erroneam et pestiferam doctrinam avertentium homines à religionis ingressu. Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico, ut ab intelligenti dijudicari possit quod verum sit, et ut quod erroneum est authoritate veritatis confutetur.

Explicit opusculum decimum septimum, divinum scilicet opus divi Thomæ Aquinatis contra pestiferam doctrinam retrahentium homines à religionis ingressu.

OPUSCULUM XVIII.

Ejusdem doctoris de perfectione vitæ spiritualis, et primo ponitur authoris intentio.

Quoniam quidam perfectionis ignari, de perfectionis statu vana quædam dicere præsumpserunt, propositum nostræ intentionis est de perfectione tractare, quid sit esse perfectum; qualiter perfectio acquiritur, quis sit perfectionis status, et quæ competant assumentibus perfectionis statum.

CHAPITRE PREMIER.

Que la perfection de la vie spirituelle se prend simplement suivant la charité.

Il nous faut donc considérer d'abord que le parfait se dit de plusieurs manières. On dit en effet d'une chose, qu'elle est parfaite en soi, *simpliciter*, ou qu'elle l'est relativement, *secundum quid*. Cette chose est parfaite en soi, *simpliciter*, qui atteint sa fin, ce qui lui convient d'après sa propre manière d'être. Mais on dit d'une chose, qu'elle est parfaite relativement, *secundum quid*, si elle atteint la fin de quelques-unes des choses qui accompagnent sa propre manière d'être. Ainsi on dit d'un animal, qu'il est simplement, *simpliciter*, parfait, lorsqu'il atteint ce but d'une manière telle qu'il ne lui manque rien des choses nécessaires à l'intégrité de la vie animale; comme par exemple, s'il ne lui manque rien dans le nombre et la disposition des membres, dans la grandeur qui convient au corps, et dans les forces qui rendent parfaites les opérations de la vie animale. Mais on peut dire d'un animal qu'il est parfait relativement, *secundum quid*, s'il est parfait dans une qualité concomittante quelconque; comme s'il est parfait en blancheur ou en odeur et autres choses de ce genre.

Ainsi donc, de même dans la vie spirituelle, on dit d'un homme qu'il est parfait simplement, *simpliciter*, à cause de ce en quoi consiste surtout la vie spirituelle; on peut le dire parfait relativement, *secundum quid*, par rapport à une des choses, quelle qu'elle soit, qui se rattache à la vie spirituelle. Mais la vie spirituelle consiste surtout dans la charité; celui qui ne la possède pas est tenu pour n'être rien spirituellement; ce qui fait dire à l'Apôtre, I. Cor. ch. XIII : « Quand j'aurois le don de prophétie, ou que je pénétrerois tous les mystères,

---

CAPUT I.

Quod perfectio spiritualis vitæ attenditur simpliciter secundum charitatem.

Primum igitur considerare oportet, quod perfectum multipliciter dicitur. Est enim aliquid simpliciter perfectum, aliquid vero dicitur perfectum secundum quid : simpliciter quidem perfectum est, quod attingit ad finem ejus, quod ei competit secundum propriam rationem. Secundum quid autem perfectum dici potest, quod attingit ad finem alicujus eorum, quæ comitantur propriam rationem, sicut animal simpliciter dicitur esse perfectum, quando ad hunc finem perducitur, ut nihil ei desit ex his quæ integritatem vitæ animalis constituunt, puta, cum nihil ei desit ex numero et dispositione membrorum, et debita corporis quantitate et virtutibus, quibus operationes vitæ animalis perficiuntur. Secundum quid autem perfectum animal dici potest, si sit perfectum in aliquo concomitante, puta, si sit perfectum in albedine, aut in odore, aut in aliquo hujusmodi.

Sic igitur et in spirituali vita, simpliciter quidem homo perfectus dicitur, ratione ejus in quo principaliter spiritualis vita consistit, sed secundum quid perfectus dici potest, ratione cujuscunque quod spirituali vitæ adjungitur. Consistit autem principaliter spiritualis vita in charitate, quam qui non habet, nihil esse spiritualiter reputatur : unde Apostolus I. *Corinth.*, XIII, dicit : « Si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut

et que j'aurois une parfaite science de toutes choses, quand j'aurois toute la foi possible, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » Le bienheureux Apôtre Jean affirme lui aussi que toute la vie spirituelle consiste dans l'amour, lorsqu'il dit, Ire Ep. ch. III : « Nous savons que, parce que nous aimons nos frères, nous sommes transportés de la mort à la vie. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » Celui-là est donc parfait simplement, *simpliciter,* dans la vie spirituelle, qui a la charité parfaite. Mais on peut le dire parfait relativement, *secundum quid,* par rapport à chacune des choses qui se rattachent à la vie spirituelle ; ce qui peut se démontrer d'une manière évidente d'après les paroles de l'Ecriture. L'Apôtre en effet, dans l'Epître aux Colossiens, ch. III, attribue surtout la perfection à la charité ; car après avoir énuméré plusieurs vertus, telles que la miséricorde, la bonté, l'humilité, il ajoute aussitôt, « pardessus toutes ces choses, il faut avoir la charité qui est le lien de la perfection. »

Mais on dit encore de quelques hommes qu'ils sont parfaits suivant, *secundum*, la connoissance de l'intellect. L'Apôtre dit, Ire Ep. aux Cor., ch. XIV : « Soyez enfants pour être sans malice, et soyez sages comme des hommes faits. » Il dit ailleurs dans la même Epître : « Mais soyez parfaits dans le même sens et dans la même science ; » bien que, cependant, ainsi qu'il a été dit plus haut, quelque grande et parfaite que soit la science de quelqu'un, s'il n'a pas la charité, on doit juger qu'il n'est rien. On peut aussi dire de la même manière que quelqu'un a une patience parfaite ; patience qui, suivant saint Jacques, doit être parfaite dans ses œuvres. On peut en dire autant des autres vertus. Cela ne doit pas paroître étonnant, parce qu'on dit aussi que quelqu'un est parfait dans le mal, ainsi on dit que quelqu'un est un voleur ou un larron parfait ; l'Ecriture se sert même quelquefois de cette locu-

---

montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. » Beatus etiam Joannes Apostolus totam vitam spiritualem in dilectione consistere asserit, dicens I. *Joan.*, III : « Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit, manet in morte. » Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est, qui est in charitate perfectus. Secundum quid autem perfectus dici potest, secundum quodcunque, quod spirituali vitæ adjungitur, quod evidenter ex verbis sacræ Scripturæ ostendi potest. Apostolus enim *ad Colos.,* III, perfectionem principaliter charitati attribuit : enumeratis enim multis virtutibus, scilicet misericordia, benignitate, et humilitate, etc., iterum subdit : « Super omnia autem hæc, charitatem habete quæ est vinculum perfectionis, » sed et secundum intellectus cognitionem aliqui dicuntur esse perfecti. Dicit enim Apostolus I. *ad Corinth.,* XIV : « Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti, » et alibi in eadem epistola : « Sitis autem perfecti in eodem sensu, et in eadem scientia, » cum tamen sicut dictum est, quantumcunque aliquis habeat perfectam scientiam sine charitate, nihil esse judicetur. Sic etiam et perfectus aliquis dici potest secundum patientiam, quæ opus perfectum habet, ut dicit Jacobus, et secundum quascunque alias virtutes : nec debet hoc mirum videri, quia etiam in malis aliquis dicitur esse perfectus, sicut dicitur aliquis perfectus, fur aut latro, et hoc etiam modo loquenti interdum

tion. On lit en effet dans Isaïe, ch. XXXII : « Le cœur de l'insensé commet l'iniquité pour rendre sa dissimulation parfaite.

CHAPITRE II.

Que la perfection se prend tant d'après l'amour de Dieu que d'après l'amour du prochain.

Mais si l'on considère surtout la perfection par rapport à la charité, on peut certainement la prendre de ce en quoi consiste la perfection de la vie spirituelle. Il y a en effet deux préceptes de la charité, l'un a pour objet l'amour de Dieu, et l'autre l'amour du prochain. Il est vrai que ces deux préceptes ont un certain rapport entre eux, d'après l'ordre de la charité, car ce qu'il faut surtout aimer, c'est le souverain bien qui nous rend heureux, c'est-à-dire Dieu. La charité nous fait secondement un devoir d'aimer le prochain, qui nous est uni par un certain droit de vie sociale dans la perception ou participation de la béatitude. De là vient que, ce que la charité nous fait un devoir d'aimer dans le prochain, c'est que nous parvenions ensemble au bonheur. Le Seigneur nous montre cet ordre des préceptes de la charité, lorsqu'il dit dans l'Evangile de saint Matthieu, ch. XXII : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre ame, de tout votre esprit. C'est le premier et le plus grand des commandements. Mais le second est semblable à celui-ci. Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » La perfection de la vie spirituelle consiste donc d'abord et surtout dans l'amour de Dieu. C'est pour cela que le Seigneur parlant à Abraham, dit, Gen., ch. XVII : « Je suis le Seigneur tout-puissant, marchez en ma présence, et soyez parfait. » Mais ce n'est pas par les mouvements du corps, mais bien par les affections de l'esprit que l'on marche en présence du Seigneur.

Scriptura utitur. Dicitur enim *Isaiæ*, XXXII : « Cor stulti faciet iniquitatem ut perficiat simulationem. »

CAPUT II.

Quod perfectio attenditur tam secundum dilectionem Dei, quam proximi.

Perfectione autem circa charitatem principaliter considerata, plane accipi potest, in quo perfectio spiritualis vitæ consistat. Sunt enim duo præcepta charitatis, quorum unum pertinet ad dilectionem Dei, aliud autem ad dilectionem proximi. Quæ quidem duo præcepta ordinem quemdam ad invicem habent, secundum ordinem charitatis : nam id, quod principaliter charitate diligendum est, est summum bonum, quod nos beatos efficit, scilicet Deus. Secundario vero diligendus ex charitate est proximus, qui nobis quodam socialis vitæ jure conjungitur in beatitudinis præceptione, vel participatione. Unde hoc est quod in proximo ex charitate debemus diligere, ut simul ad beatitudinem perveniamus. Hunc autem ordinem præceptorum charitatis Dominus in evangelio *Matt.*, XXII, ostendit dicens : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic. Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Primo igitur et principaliter consistit spiritualis vitæ perfectio, in dilectione Dei. Unde Dominus ad Abraham loquens, dicit *Gen.*, XVII : « Ego Dominus omnipotens, ambula coram me, et esto perfectus. » Ambulatur autem coram Deo, non passibus corporis, sed af-

La perfection de la vie spirituelle consiste secondement, dans l'amour du prochain. C'est ce qui fait qu'après que le Seigneur eut dit, Matth., ch. V : « Aimez vos ennemis, » et qu'il eut ajouté plusieurs autres choses concernant l'amour du prochain, il conclut en disant : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

CHAPITRE III.

De la perfection de l'amour divin qui convient à Dieu seul.

On trouve dans l'un et l'autre amour une multitude de degrés de perfection, pour ce qui est de l'amour de Dieu; le premier et le plus grand degré de perfection de l'amour divin convient à Dieu seul. Il est à la vérité possible de considérer ce mode et de la part de l'objet aimé et de la part de celui qui aime. Je dis de la part de l'objet aimé, comme si par exemple il est autant aimé qu'il peut l'être. De la part de celui qui aime, comme s'il aime quelque chose, avec toute la puissance d'aimer qu'il possède. Mais comme chaque chose est aimable, suivant la bonté qu'elle possède, la bonté de Dieu étant infinie, il est infiniment aimable. Comme aucune créature ne peut aimer infiniment, parce qu'aucune puissance finie n'est capable d'un acte infini : Dieu seul dont la puissance d'aimer égale la bonté, peut aimer d'une manière parfaite suivant le premier mode de perfection.

CHAPITRE IV.

De la perfection de l'amour qui convient aux créatures qui sont en possession.

Le seul mode dont la créature raisonnable soit susceptible d'aimer Dieu parfaitement se tire donc de la part de celui qui aime, et ce mode

---

fectibus mentis. Secundario vero consistit spiritualis vitæ perfectio, in proximi dilectione. Unde Dominus cum dixisset, *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros, » et plura subjunxisset, quæ ad dilectionem proximi pertinent, concludit in fine : « Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. »

CAPUT III.

De perfectione divinæ dilectionis, quæ soli Deo convenit.

In utraque autem dilectione multiplex perfectionis gradus reperitur et quantum ad dilectionem Dei pertinet, primus et summus perfectionis gradus divinæ dilectionis convenit soli Deo. Qui quidem modus consideratur ex parte dilecti, et ex parte diligentis. Dico autem ex parte dilecti, ut scilicet aliquid tantum diligatur, quantum diligibile est. Ex parte vero diligentis, ut aliquid diligatur secundum totam facultatem diligentis. Cum autem unumquodque sit diligibile, secundum quod est bonum, bonitas Dei cum sit infinita, infinite diligibile est. Infinite autem diligere nulla creatura potest, quia nullius virtutis finitæ potest esse actus infinitus. Solus ergo Deus cujus est tanta virtus in diligendo, quanta est bonitas ejus, seipsum perfecte diligere potest secundum primum perfectionis modum.

CAPUT IV.

De perfectione divinæ dilectionis, quæ convenit comprehensoribus.

Creaturæ igitur rationali hic solus modus perfecte Deum diligendi possibilis est,

consiste en ce qu'elle l'aime de toutes ses forces; c'est ce qui est clairement exprimé dans le précepte de l'amour de Dieu. Il est en effet dit au Deutéronome, ch. VI : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces; » mais saint Luc ajoute, ch. X : « De tout votre esprit, » pour que le cœur se rapporte à l'intention, l'esprit à la connoissance, l'ame à l'affection, la force à l'exécution : telles sont les choses qu'il faut examiner dans l'amour de Dieu. Il faut observer que ces choses s'accomplissent doublement, car comme cela est parfait à qui rien ne manque, Dieu sera aimé de la plénitude du cœur, de l'ame, de la force et de l'esprit, si, sur tous ces points, il ne manque rien pour qu'actuellement tout soit porté vers Dieu. Mais ce mode d'amour parfait ne convient pas à ceux qui sont dans la voie, il ne convient qu'à ceux qui ont atteint le but. L'Apôtre dit à ce sujet, aux Phil., ch. III : « Ce n'est pas que j'aie reçu ce que j'espère, ou que je sois déjà parfait, mais je poursuis ma course pour tâcher d'atteindre le terme que le Seigneur Jésus-Christ m'a destiné ; » attendant en quelque sorte la perfection, pour le moment de la compréhension, lorsqu'il recevra la palme de la béatitude. Mais il a reçu la compréhension celui qui a atteint le but, non toutefois au point d'embrasser dans toute son étendue l'objet saisi ; Dieu est pour toute créature insaisissable de cette manière; mais il l'a reçu en tant que la compréhension fait obtenir l'objet que quelqu'un cherche en le suivant. Or dans cette béatitude céleste, l'intellect et la volonté de la créature raisonnable se portent toujours actuellement vers Dieu; puisque la béatitude consiste dans la jouissance de Dieu. La béatitude n'est pas dans l'état, mais dans l'acte. La raison, c'est que la créature raisonnable sera attachée à Dieu, qui est la vérité souveraine, comme à sa fin dernière. Mais toutes les choses sont rapportées intentionnelle-

---

qui sumitur ex parte diligentis, ut scilicet secundum suam totam veritatem creatura rationalis diligat Deum : unde et in ipso divinæ dilectionis præcepto. manifeste hoc exprimitur. Dicitur enim *Deut.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex fortitudine tua. » sed *Luc.*, X, additur : « et ex omni mente tua, » ut cor referatur ad intentionem, mens autem ad cognitionem, anima vero ad affectum, fortitudo ad executionem : hæc enim omnia in Dei dilectione sunt expendenda. Considerandum est autem quod hæc dupliciter impleri contingit. Cum enim totum et perfectum sit, cui nihil deest, ex toto corde, et anima, et fortitudine, et mente Deus diligetur, si nihil in his omnibus nobis desit, quin totum actualiter convertatur in Deum, sed hic perfectæ dilectionis modus non est viatorum, sed comprehensorum. Unde Apostolus *ad Philip.*, III, dicit : « Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam, » quasi tunc perfectionem expectans cum ad comprehensionem pervenerit, beatitudinis palmam accipiens. Comprehensionem autem accipit, non secundum quod importat inclusionem aut terminationem comprehensi : sic enim Deus incomprehensibilis est omni creaturæ, sed secundum quod comprehensio importat consecutionem ejus, quod in sequendo aliquis quæsivit. In illa autem cœlesti beatitudine semper actualiter intellectus et voluntas creaturæ rationalis in Deum fertur, cum in divina fruitione illa beatitudo consistat. Beatitudo autem non est in habitu, sed in actu. Et quia Deo creatura rationalis inhærebit tanquam ultimo fini, qui est veritas

ment à leur fin dernière, et toutes celles qu'il faut exécuter sont disposées suivant, *secundum*, leur fin dernière. Il s'ensuit que, dans cette perfection de la béatitude, la créature raisonnable aimera Dieu de tout son cœur, pendant que son intention tout entière sera portée vers lui par tout ce quelle pense, aime et fait. De tout son esprit, pendant que là, l'esprit est toujours porté intentionnellement vers Dieu lui-même qui voit toujours et qui voit toutes choses en lui-même, jugeant de tout suivant sa vérité. De toute son âme, pendant que là, continuellement son affection entière se porte vers l'amour de Dieu, et qu'à cause de lui toutes choses seront aimées. De toute son ardeur ou de toutes ses forces, pendant que l'amour de Dieu sera la raison de tous ses actes extérieurs. C'est donc là le second mode de perfection de l'amour de Dieu, et c'est celui des bienheureux.

CHAPITRE V.

De la perfection de l'amour divin qui est de nécessité de salut dans l'état présent.

Mais il est pour nous une autre manière d'aimer Dieu de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme, de toutes nos forces, ce mode consiste en ce qu'il ne manque rien à l'amour de Dieu qui nous empêche de nous porter actuellement et habituellement vers lui; la perfection de cet amour divin est pour l'homme de précepte. L'homme doit d'abord, de précepte, tout rapporter à Dieu comme à sa fin, ainsi que le dit l'Apôtre, I. Cor., ch. X : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu; » c'est ce qu'accomplit celui dont la vie a pour objet le service de Dieu et dont par conséquent toutes les choses qu'il fait par lui-même ont virtuellement Dieu pour fin, à

---

summa, in finem autem ultimum omnia per intentionem referuntur, et secundum ultimum finem omnia exequenda disponuntur, consequens est quod in illa beatitudinis perfectione creatura rationalis diliget Deum ex toto corde, dum tota ejus intentio feretur in Deum ex omnibus quæ cogitat, amat, aut agit. Ex tota mente, dum semper actualiter mens ejus feretur in Deum ipsum semper videns, et omnia in ipso, et secundum ejus veritatem de omnibus judicans. Ex tota anima, dum tota ejus affectio ad Deum diligendum feretur continue, et propter ipsum omnia diligentur. Ex tota fortitudine, vel ex omnibus viribus, dum omnium exteriorum actuum ratio erit Dei dilectio. Hic est ergo secundus perfectæ dilectionis divinæ modus, qui est beatorum.

CAPUT V.

De perfectione divinæ dilectionis, quæ in statu hujus vitæ est de necessitate salutis.

Alio vero modo ex toto corde mente, anima et fortitudine Deum diligimus, si nihil nobis desit ad divinam dilectionem, quod actu vel habitu in Deum non referamus, et hujus divinæ dilectionis perfectio datur homini in præcepto. Primo quidem, ut homo omnia in Deum referat, sicut in finem; sicut Apostolus dicit I. *Corinth.*, X : « Sive manducatis, sive bibitis, vel aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite, » quod quidem impletur, cum aliquis vitam suam ad Dei servitium ordinat, et per consequens omnia quæ per seipsum agit, virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia quæ à Deo abducant,

moins qu'elles n'éloignent de lui comme le fait le péché, de sorte que l'homme aime Dieu de tout son cœur. Il doit secondement lui soumettre son intellect, croyant les choses qui lui sont divinement transmises, d'après ces paroles de l'Apôtre, I. Cor., ch. X : « Réduisant par obéissance à Jésus-Christ notre intellect en captivité ; » et ainsi on aime Dieu de toutes les forces de l'esprit. L'homme doit troisièmement aimer en Dieu toutes les choses qu'il aime, il lui faut aussi rapporter toute son affection à l'amour de Dieu, ce qui fait dire à l'Apôtre, II. Cor., ch. V : « Car soit que nous soyons emportés comme hors de nous-mêmes, c'est pour Dieu ; soit que nous nous tempérions, c'est pour vous. La charité de Dieu nous presse en effet, » ce qui fait que nous aimons Dieu de toute la puissance de notre âme. Nos actes extérieurs, tels que nos paroles et nos actions doivent être, en quatrième lieu, affermis par la charité divine. C'est ce que nous enseigne l'Apôtre, I. Cor., ch. ult. : « Que toutes vos actions se fassent en charité ; » et c'est là le moyen d'aimer Dieu de toutes ses forces. C'est donc là le troisieme mode ou degré de l'amour parfait de Dieu auquel sont tenus de nécessité de précepte tous les hommes. Personne ici-bas n'est capable du second mode, à moins qu'il n'ait été en même temps voyageur et qu'il ne soit arrivé au terme, comme Notre-Seigneur Jésus-Christ.

CHAPITRE VI.

De la perfection de l'amour divin qui tombe sous le conseil.

L'Apôtre, après avoir dit : « Ce n'est pas que j'aie reçu déjà, ou que je sois parfait, » ajoute troisièmement : « Mais je poursuis ma course pour atteindre au terme ; » il ajoute ensuite en quatrième lieu : « Tout ce que nous sommes donc de parfaits, soyons-le dans ces sentiments. » Il tire donc évidemment pour conséquence de ces paroles,

---

sicut sunt peccata, et sic Deum diligit homo ex toto corde. Secundo, ut intellectum suum homo Deo subjiciat ea credens, quæ divinitus traduntur, secundum illud Apostoli II. *Corinth.*, X : « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, » et sic Deus diligitur ex tota mente. Tertio, ut quæcunque homo amat, in Deo amet, et universaliter omnem suam affectionem ad Dei dilectionem referat. Unde dicebat Apostolus II. *Corint.*, V : « Sive enim mente excedimus Deo, sive sobrii sumus vobis, charitas enim Christi urget nos, » et sic Deus ex tota anima diligitur. Quarto, ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina charitate firmentur, secundum illud Apostoli I. *ad Corinth.*, ult : « Omnia enim vestra in charitate fiant, » et sic Deus ex tota fortitudine diligitur. Hic est ergo tertius perfectæ dilectionis divinæ modus, ad quem omnes ex necessitate præcepti obligantur. Secundus vero modus nulli est possibilis in hac vita, nisi simul fuerit viator et comprehensor, sicut Dominus noster Jesus Christus.

CAPUT VI.

De perfectione divinæ dilectionis, quæ cadit sub consilio.

Et cum Apostolus dixisset : « Non quod jam comprehenderim aut perfectus sim, » subdit tertio : « Sequor autem si quo modo comprehendam, » et postmodum subdit quarto : « Quicunque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. » Ex quibus verbis mani-

que s'il ne nous est pas permis d'atteindre dans cette vie la perfection de ceux qui sont en possession, nous devons cependant, autant qu'il nous est possible, faire nos efforts pour atteindre une certaine similitude de cette perfection, et c'est en ceci que consiste la perfection de la vie présente; et c'est ce à quoi nous invitent les conseils divins.

Il est évident que le cœur de l'homme se porte avec d'autant plus d'ardeur vers un objet, que la répulsion qu'il éprouve pour les autres est plus grande. Ainsi donc, l'amour de l'homme pour Dieu est d'autant plus parfait, qu'il éprouve plus de répulsion pour les biens temporels. Saint Augustin prend de là occasion de dire dans son quatre-vingt-troisième livre des Quest., que « le poison de la charité, c'est l'espoir d'acquérir et de conserver les biens temporels; que l'affoiblissement du désir de ces biens, au contraire, augmente la charité; mais la perfection consiste à ne pas avoir de désir de ce genre. » Tous les conseils qui nous portent à la perfection ont pour but de détourner l'esprit de l'homme de l'affection des biens temporels, afin que, par ce moyen, l'esprit de l'homme tende plus librement vers Dieu en le contemplant, l'aimant et accomplissant sa volonté.

CHAPITRE VII.

De la seconde voie de la perfection qui consiste à abandonner les biens temporels.

Parmi les biens temporels auxquels il faut renoncer, les premiers sont les biens extérieurs appelés richesses; et c'est ce que conseille le Seigneur, lorsqu'il dit, S. Matthieu, chap. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel, venez et suivez-moi. » L'utilité de ce conseil est conséquemment prouvée, 1° par l'évidence du fait;

---

feste accipit, quod et si comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, æmulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus; et in hoc perfectio hujus vitæ consistit, ad quam per consilia invitamur.

Manifestum namque est, quod humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis à multis revocatur. Sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur. Unde Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, dicit, quod « venenum charitatis est spes adipiscendarum, aut retinendarum temporalium rerum, augmentum vero ejus est cupiditatis diminutio, perfectio vero nulla cupiditas. » Omnia igitur consilia, quibus ad perfectionem invitamur, ad hoc pertinent, ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplando, amando et ejus voluntatem implendo.

CAPUT VII.

De secunda via perfectionis, quæ est per dimissionem temporalium.

Inter temporalia vero bona primo relinquenda occurrunt bona extrinseca, quæ divitiæ nuncupantur, et hoc Dominus consulit, *Matth.*, XIX, dicens: « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo, et veni, sequere me: » cujus consili utilitas consequenter ostenditur : Primo quidem per evidentiam facti. Nam cum adolescens, qui de via perfectionis quæsic-

car, lorsque le jeune homme, qui avoit cherché la voie de la perfection, eut entendu ces paroles, il s'en alla triste. Mais la cause de la tristesse, comme le dit saint Jérôme expliquant saint Matthieu, est aussi exprimée : « Il avoit des possessions nombreuses, c'est-à-dire des chardons et des épines qui suffoquèrent la semence du Seigneur. » Saint Chrysostôme, commentant le même passage, dit : « Ceux qui possèdent peu n'éprouvent pas les mêmes difficultés que ceux qui possèdent beaucoup, parce que l'abandon des richesses allume une plus grande flamme, et que le désir de les conserver devient plus violent. » Saint Augustin dit aussi, dans sa Lettre à Paulin et à Thérasie, que, « lorsqu'on aime outre mesure les biens terrestres, on est plus étroitement enchaîné par ceux que l'on a acquis que par ceux que l'on désire ; car d'où vient que ce jeune homme se retira triste, si ce n'est parce qu'il possédoit de grandes richesses? » Autre chose, en effet, est ne vouloir pas incorporer à son bien ce que présentement l'on ne possède pas ; autre chose est se séparer violemment des choses que l'on possède. On rejette en effet ces derniers biens comme étrangers ; quant aux premiers, il faut les retrancher comme on feroit d'un membre.

2° L'utilité de ce conseil est prouvée par les paroles qu'ajoute aussitôt le Seigneur : « Parce que le riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. » Et ce qui le prouve, dit saint Jérôme, « c'est que difficilement on méprise les richesses que l'on possède. Le Seigneur n'a pas dit, il est impossible au riche d'entrer dans le royaume du ciel, mais il est difficile ; là où l'on admet la difficulté, on ne prétend pas qu'il y ait impossibilité, mais on démontre la vérité. » Comme le dit saint Chrysostôme commentant saint Matthieu, « le Seigneur va plus loin, pour démontrer que c'est une chose impossible, lorsqu'il dit : Il est plus facile de faire passer un câble par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Il suit de

---

rat, hoc audisset, abiit tristis. Causa autem tristitiæ, ut Hieronymus dicit super *Matthæum*, redditur : « Erat enim habens multas possessiones, id est, spinas et tribulos, quæ sementem dominicam suffocaverunt. » Et Chrysostomus idem exponendo dicit, quod « non similiter detinentur, qui pauca habent, et qui multis abundant, quoniam abjectio divitiarum majorem accendit flammam, et violentior fit cupido. » Augustinus etiam dicit in *Epistola ad Paulinam et Therasiam*, quod « cum superflue terrena diliguntur, arctius adepta quam concupita constringunt, nam unde juvenis iste tristis discessit, nisi quia magnas habebat divitias? » Aliud est enim jam nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista velut membra præciduntur. Secundo vero utilitas prædicti consilii manifestatur per Domini verba, quæ subdidit : « Quia dives difficile intrabit in regnum cœlorum. » Et ratio est, ut Hieronymus dicit : « Quia divitiæ habitæ difficile contemnuntur. » non dicit : Impossibile est divitem intrare in regnum cœlorum, sed difficile : ubi difficile ponitur, non impossibilitas prædenditur, sed raritas demonstratur. Et sicut Chrysostomus dicit super *Matth.* : « Procedit ulterius Dominus ad ostendendum, quod est impossibile dicens: Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum cœlorum. » Ex quibus

ces paroles, comme le dit saint Augustin dans son livre des Questions évangéliques, que « les disciples comprirent au nombre des riches tous ceux qui désirent les richesses, autrement comme le nombre des riches est petit en comparaison de celui des pauvres, ils n'eussent point dit : Quel est celui qui pourra être sauvé ? » Ces deux sentences du Seigneur prouvent clairement que ceux qui possèdent des richesses entrent difficilement dans le royaume des cieux, parce que, comme le dit ailleurs le Seigneur, « les soucis du siècle et le prestige des richesses suffoquent la parole de Dieu et la rendent infructueuse. » Mais littéralement il est plus facile de faire passer un câble par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est à ceux qui aiment outre mesure les richesses d'entrer dans le royaume des cieux. La première chose est impossible, parce qu'elle répugne à la nature; mais la dernière l'est aussi, parce qu'elle répugne à la justice de Dieu, qui est plus puissante que toute nature créée. La raison du conseil divin ressort donc de toutes ces preuves. Le conseil en effet n'est donné que pour ce qui est plus utile, ainsi que nous l'apprennent les paroles de l'Apôtre, II. Cor., chap. VIII : « C'est ici un conseil que je vous donne, parce qu'il vous est utile. » Mais il vaut mieux renoncer aux richesses pour acquérir la vie éternelle, que de les posséder, parce que ceux qui les possèdent entrent difficilement dans le royaume des cieux, vu qu'il est difficile de ne pas se laisser enchaîner par l'affection des biens que l'on possède, ce qui déjà empêche d'y entrer. Le Seigneur a donc salutairement conseillé comme une chose plus utile le renoncement aux richesses. A ce que nous venons de dire quelqu'un peut objecter, Matthieu, Barthélemy et Zachée entrèrent dans le royaume des cieux, bien qu'ils possédassent des richesses. Saint Jérôme, réfutant cette difficulté, dit : « Il faut observer qu'au moment où ils y entrèrent,

---

verbis, ut dicit Augustinus in libro *De quæst. Evang.* : « Discipuli adverterunt, omnes qui divitias capiunt, in divitum haberi numero, alioquin cum pauci sint divites in comparatione multitudinis pauperum, non quæsivissent discipuli. Quis ergo poterit salvus esse? » Ex quibus duabus Domini sententiis aperte ostenditur, quod divitias possidentes difficile intrant in regnum cœlorum : quia sicut ipse Dominus alibi dicit : « Sollicitudo sæculi istius, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei, et sine fructu efficitur. » Eos vero qui divitias inordinate amant, impossibile est intrare in regnum cœlorum, multo magis quam ad litteram camelum per foramen acus transire. Hoc enim est impossibile, quia repugnat naturæ : illud vero quia repugnat divinæ justitiæ, quæ est virtuosior omni natura creata. Ex his ergo manifeste apparet ratio divini consilii : consilium enim datur de eo, quod utilius est, secundum illud Apostoli II. *ad Corinth.*, VIII : « Consilium in hoc do; hoc enim vobis utile est. » Utilius autem est ad vitam æternam consequendam divitias abjicere, quam eas possidere : quia possidentes divitias difficile intrant in regnum cœlorum, eo quod difficile sit affectum divitiis possessis non alligari, quod jam facit impossibilitatem intrandi in regnum cœlorum. Salubriter ergo Dominus consuluit tanquam utilius, ut divitiæ relinquerentur. Sed potest aliquis contra præmissa objicere, quia Matthæus, Bartholomæus, et Zachæus divitias habuerunt, et tamen in regnum cœlorum intraverunt : sed hoc Hieronymus solvens dicit : « Considerandum est autem, quod eo tempore quo intraverunt, divites esse desierunt. » Sed

ils avoient renoncé à leurs richesses. » Comme Abraham a toujours été riche, et que, loin de renoncer à ces biens, il les a augmentés et les a transmis à ses enfants, ainsi qu'il est écrit au livre de la Genèse, il semble, d'après ce qui précède, qu'il ne fut pas parfait, quoique le Seigneur lui ait dit, Gen., chap. XVII : « Soyez parfait. » Il seroit impossible de résoudre cette difficulté, si la perfection de la vie chrétienne consistoit dans l'abandon lui-même des richesses. Il suivroit en effet de là que celui qui posséderoit des richesses, ne pourroit pas être parfait. Mais si l'on examine attentivement les paroles du Seigneur, ce n'est pas dans l'abandon même des richesses qu'il a placé la perfection, il montre seulement que cet abandon est comme une voie qui conduit à la perfection, comme le prouve sa manière même de parler, lorsqu'il dit : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres, et suivez-moi. » Il fait en quelque sorte consister ici la perfection à le suivre, et le renoncement aux richesses fait marcher dans cette voie. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme expliquant saint Matthieu : « Parce qu'il ne suffit pas d'abandonner les richesses, Pierre ajoute, ce qui est parfait, nous vous avons suivi. » Origène dit aussi à l'occasion des mêmes paroles : « Ce qu'il dit, si vous voulez être parfait, etc...., ne doit pas s'entendre dans ce sens, dès l'instant qu'il aura abandonné ses biens aux pauvres, il sera parfait, mais bien, dès ce jour la connoissance qu'il aura de Dieu commencera à l'amener à la pratique de toutes les vertus. » Il peut donc se faire que quelqu'un soit parfait tout en possédant des richesses; son esprit toutefois, loin d'être enlacé par les richesses, est totalement uni à Dieu, et c'est ce que figurent les paroles du Seigneur, qui lui dit : « Marche en ma présence, et sois parfait; » lui apprenant par là que la perfection consiste en quelque sorte à marcher en présence de Dieu, à l'aimer d'une

---

cum Abraham nunquam dives esse desierit, quin potius in divitiis fuerit mortuus, et eas in morte reliquerit filiis, ut in Genesi legitur, videtur secundum prædicta non fuisse perfectus, cum tamen ad eum Dominus dixerit *Gen.*, XVII : « Esto perfectus, » quæ quidem quæstio solvi non posset, si perfectio vitæ christianæ in ipsa dimissione divitiarum consisteret. Sequeretur enim, quod qui divitias possideret, non posset esse perfectus : sed si verba domini diligenter considerantur, non in ipsa divitiarum dimissione perfectionem posuit, sed hoc ostendit esse quasi quamdam perfectionis viam, ut ipse modus loquendi ostendit, cum dicitur : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et sequere me, » quasi in sequela Christi consistat perfectio, dimissio vero divitiarum sit perfectionis via : unde Hieronymus dicit super *Matth.* : « Quia non sufficit tantum relinquere, subjungit Petrus, quod perfectum est, et secuti sumus te. » Origenes etiam in eodem loco dicit : « quod hoc quod dicit, Si vis perfectus, etc., non sic intelligitur, ut ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus, sed ex illo die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. » Potest ergo contingere, quod aliquis divitias possidens perfectus fuit, non quidem habens animum divitiis irretitum, sed totaliter Deo conjunctum, et hoc figurant verba Domini dicentis ad eum : « Ambula coram me, et esto perfectus, » quasi in hoc ejus perfectionem

manière parfaite, jusqu'au mépris de lui-même et de tout ce qui lui appartient; c'est ce qu'il a surtout prouvé par l'immolation de son fils, ce qui fait qu'il a dit : « Parce que vous avez agi de la sorte, et qu'à cause de moi vous n'avez pas épargné votre fils, je vous bénirai. » Gen., XXII. Si quelqu'un vouloit arguer de là que le conseil que donne le Seigneur d'abandonner les richesses est inutile, parce que Abraham, tout en les possédant, a été parfait, on trouve dans ce qui précède une réponse péremptoire à cette question. La raison pour laquelle le Seigneur a donné ce conseil, ce n'est pas parce que les riches ne peuvent ni être parfaits, ni entrer dans le royaume des cieux; mais c'est parce qu'il y a pour eux de grandes difficultés pour y parvenir. Grande fut donc la vertu d'Abraham, puisque, possesseur de grandes richesses, il ne laissa pas tyranniser par elles son esprit; comme grande fut la force de Samson qui, avec une mâchoire d'âne, terrassa une multitude d'ennemis ; ce n'est cependant pas sans raison que l'on ordonne au soldat qui s'avance pour combattre ses ennemis de prendre des armes; ce n'est donc pas sans raison non plus, bien qu'il ait été possible à Abraham d'être parfait au sein des richesses, que l'on donne à ceux qui désirent être parfaits le conseil de les abandonner. On ne doit pas conclure des faits extraordinaires, parce que les foibles doivent plutôt les admirer et les louer que les imiter. C'est pourquoi il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. XXXI : « Bienheureux le riche qui a été trouvé sans tache, qui n'a pas couru après l'or, qui n'a pas mis son espérance dans son argent et ses trésors. » Le riche à qui l'affection des richesses ne fait contracter aucune souillure, que la concupiscence n'entraîne pas à la remorque de l'or, et que la confiance qu'il a dans ses richesses n'enorgueillit pas au point de s'élever au-dessus des autres, fait preuve d'une grande force, et montre qu'il est uni à Dieu par la charité parfaite. L'Apôtre dit à Timothée,

---

ostendens esse, quod coram Deo ambulaverit cum perfecto amando usque ad contemptum sui et suorum omnium, quod maxime ex immolatione filii demonstravit; unde ei dictum est : « Quia fecisti rem hanc et non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi, » *Gen.*, XXII. Si quis vero ex hoc arguere velit inutile esse consilium Domini de divitiis dimittendis, quia Abraham divitias possidens fuit perfectus, ad hoc patet jam responsio ex prædictis. Non enim Dominus ea ratione hoc dedit consilium, quasi divites perfecti esse non possint, aut intrare in regnum cœlorum, sed quia non de facili possunt. Magna ergo fuit virtus Abrahæ, quia etiam divitias possidens, à divitiis liberum animum habuit, sicut et magna virtus fuit Samson, qui absque armis cum sola mandibula asinæ multos hostes prostravit, nec tamen consilium inutiliter datur militi, ut ad bellum accedens assumat arma ad hostes vincendos, nec ergo inutiliter datur consilium perfectionem desiderantibus ut dimittant divitias, quia in divitiis Abraham potuit esse perfectus. Facta enim mirabilia non sunt ad consequentiam trahenda, quia infirmi ea magis mirari et laudare possunt, quam imitari ; unde et in *Ecclesiastico* dicitur XXXI : « Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris. » Magnæ virtutis dives esse ostenditur et perfecta charitate fixus in Deo, qui ex affectu divitiarum maculam peccati non contrahit, qui post aurum concupis-

I. ch. ult. : « Donnez pour maxime aux riches de ce siècle de n'être pas orgueilleux, et de ne pas mettre leur confiance dans des richesses incertaines et périssables. » Mais plus le bonheur et la vertu du riche élevé dans ces principes sont grands, plus le nombre de ce genre de riches est petit ; c'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Quel est celui-là, nous le louerons, car il a fait dans sa vie des choses merveilleuses ? » Il fait véritablement des merveilles celui qui, au milieu de l'abondance des richesses, ne leur donne pas son cœur ; et si quelqu'un est dans cet état, il est évident qu'il est parfait. Il suit de là : « Quel est celui pour lequel il est prouvé qu'il est dans cet état, c'est-à-dire qu'il est dans un état tel que, sans péché, il ait des richesses et qu'il soit trouvé parfait ? » C'est comme s'il disoit, il est rare, et ce sera pour lui une gloire éternelle ; ce qui s'accorde avec les paroles du Seigneur, qui dit : « Le riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. » Telle est donc la première voie par laquelle on parvient à la perfection ; elle consiste en ce que celui qui est dans le dessein de suivre Jésus-Christ, embrasse la pauvreté après avoir renoncé à ses biens.

CHAPITRE VIII.

De la seconde voie de la perfection, qui consiste dans l'abandon des affections corporelles et du mariage.

Afin d'établir d'une manière plus adéquate la seconde voie de la perfection, il nous faut prendre la parole de saint Augustin qui dit dans le douzième livre de la Trinité : « On est d'autant plus intimement uni à Dieu que l'on aime moins son bien propre. Donc, quant à l'ordre des biens propres auxquels l'homme doit renoncer pour Dieu, il faut suivre celui de ceux qui facilitent son union intime avec Dieu. Les premiers auxquels il faille renoncer et qui se présentent à nous,

---

cendo non vadit, nec de divitiis confidendo per superbiam super alios se extollit, unde Apostolus I. *ad Timot.*, ult : « Divitibus hujus seculi præcipe non sublime sapere, nec sperare in incerto divitiarum. » Sed quanto divitis taliter instituti major est beatitudo et virtus, tanto talium divitum minor est numerus, unde subditur : « Quis est hic, et laudabimus eum ? Fecit enim mirabilia in vita sua. » Vere enim mirabilia facit, qui in divitiis affluentibus cor non apponit : et si quis talis est, absque dubio probatur perfectus. Unde sequitur : « Quis probatus est in illo, » id est, in hoc quod absque macula divitias habeat, « et perfectus inventus est ? » Quasi dicat, rarus et hoc erit illi in gloriam æternam : quod consonat verbis Domini dicentis, quod difficile dives intrabit in regnum cœlorum. Hæc est ergo prima via perveniendi ad perfectionem, ut aliquis studio sequendi Christum dimissis divitiis paupertatem sectetur.

CAPUT VIII.

De secunda perfectionis via, quæ est per abdicationem corporalium affectionum, et matrimonii.

Ut autem secundum perfectionis viam convenientius ostendamus, accipiendum est verbum Augustini, qui dicit in XII. *De Trinit.* : « Tanto magis inhæretur Deo, quanto minus diligitur bonum proprium. » Igitur secundum ordinem propriorum bonorum quæ homo propter Deum contemnit, est attendendus ordo eorum quibus ad perfectam Dei inhæsionem pervenitur.

sont ceux auxquels nous sommes le moins étroitement unis, ce qui fait que ceux qui tendent à la perfection doivent d'abord abandonner les biens qui sont séparés de notre nature. » Les biens auxquels, après ceux-ci, il nous faut renoncer, sont ceux qui, par une nécessité quelconque, nous sont unis par communauté de nature ou par affinité. Le Seigneur dit à ce sujet, S. Luc, chap. XIV : « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, et son épouse et son fils, et son frère et sa sœur, il ne peut pas être mon disciple. » Il est permis de se demander, comme le dit saint Grégoire : « De quelle manière il nous est commandé de haïr nos parents et nos proches, nous à qui il est ordonné d'aimer nos ennemis. » En examinant la teneur du précepte, nous voyons qu'il nous est possible de faire l'un et l'autre avec discrétion. On aime en effet comme si on le haïssoit, celui qui, sage suivant la chair, suggère des choses perverses que l'on n'écoute pas. Nous devons donc ainsi haïr discrètement nos proches, pour que nous aimions en eux ce qu'ils sont, et que nous détestions les choses qui nous entravent dans le chemin qui conduit à Dieu. Celui, en effet, quel qu'il soit, qui désire les biens éternels, doit agir dans cette cause de Dieu qu'il entreprend, en dehors de son père, de sa mère, de son épouse, de ses enfants, de ses proches, de lui-même, afin de connoître d'une manière d'autant parfaite Dieu, qu'il n'a connu personne dans sa cause. Parmi les amitiés intimes des proches, celle qui enchaîne le plus étroitement l'esprit humain, c'est l'amitié conjugale, en tant que, comme il est dit dans la Genèse, chap. II, par la bouche de notre premier père : « L'homme quittera son père et sa mère, et il demeurera attaché à son épouse. » C'est ce qui fait que celui qui tend à la perfection ne doit pas contracter mariage, parce que cette union implique l'homme dans les affaires du

---

Prius enim relinquenda occurrunt, quæ minus nobis conjuncta existunt : unde in primo loco occurrit ad perfectionem tendentibus exteriora bona relinquere, quæ à nostra natura sunt separata. » Post hæc vero relinquenda occurrunt ea, quæ nobis naturæ communione et affinitatis cujuscumque necessitudine conjunguntur : unde Dominus dicit *Luc*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, non potest esse meus discipulus. » Sed percunctari libet, ut Gregorius dicit, quomodo parentes et carnales propinquos præcipimur odisse, qui jubemur et inimicos diligere ? Sed si vim præcepti perpendimus, utrumque agere per discretionem valemus : quasi enim per odium diligitur, qui carnaliter sapiens dum prava nobis ingerit, non auditur. Sic enim exhibere proximis nostris odii discretionem debemus, ut in eis et diligamus, quod sunt, et habeamus odio quod in Dei nobis itinere obsistunt. Quisquis enim jam æterna concupiscit, in eam quam aggreditur causam Dei extra patrem, extra matrem, extra uxorem, extra filios, extra cognatos, extra semetipsum fieri debet, ut eo verius cognoscat Deum, quo in ejus causa neminem cognoscit. Manifestum namque est, quod carnales effectus intentionem mentis diverberant, ejusque aciem obscurant. Inter cæteras autem proximorum necessitudines maxime affectu conjugali humanus animus irretitur, in tantum, quod sicut dicitur *Genesis* II. ex ore primi parentis : « Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ : » et ideo ad perfectionem tendentibus maxime vinculum conjugale est vitandum, quia per hoc homo

siècle. L'Apôtre assigne cette cause au conseil qu'il avoit donné de garder la continence, disant, I. Cor., ch. VII : « Celui qui n'est pas marié, ne s'inquiète que du service de Dieu, comment il lui plaira; mais celui qui a une épouse s'occupe des choses du monde. »

L'homme, par conséquent, doit, pour s'adonner plus librement au service de Dieu, embrasser la seconde voie de la perfection qui consiste à garder la chasteté perpétuelle. Ce bien de la continence donne une certaine aptitude pour acquérir la perfection. Ce ne sont donc pas seulement les biens extérieurs, mais surtout l'impulsion des passions intérieures, qui empêchent l'homme de vaquer au service de Dieu. Mais parmi les passions intérieures, la concupiscence, comme l'usage des plaisirs de la chair, absorbe surtout la raison. Saint Augustin dit à cette occasion dans son premier livre des Soliloques : « Je sens qu'il n'y a rien de plus propre à précipiter l'esprit de l'homme hors de la forteresse de la vertu que les caresses de la femme, et ces contacts du corps sans lesquels on ne peut avoir d'épouse, et c'est pourquoi la continence est essentielle pour acquérir la perfection. » C'est la voie que l'Apôtre conseille dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. VII : « Je n'ai pas reçu de commandement du Seigneur, mais c'est un conseil que je donne comme ayant obtenu miséricorde de Dieu pour que je sois fidèle. »

Saint Matthieu, ch. XIX, établit l'utilité de cette voie : il y est en effet écrit que lorsque les disciples disoient à Jésus-Christ : « Si tel est le sort de l'homme qui est uni à la femme en mariage, il lui est plus avantageux de ne pas se marier; » le Seigneur répondit : « Tous ne comprennent pas cette parole, il n'y a que ceux à qui il en a été fait la grace. » Il montre par ces paroles tout ce que cette voie a de diffi cile, et la raison pour laquelle la vertu ordinaire de l'homme ne suffit

---

maxime sæcularibus implicatur. Et hanc causam Apostolus assignat sui consilii, quod dederat de continentia servanda, dicens, I. *ad Corinthios*, VII : « Qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo : qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi.»

Ut ergo homo liberius Deo vacet, eique perfectius inhæreat, secunda ad perfectionem via est perpetua castitatis observatio. Habet autem et hoc continentiæ bonum aliquam idoneitatem ad perfectionem adipiscendam. Impeditur enim animus hominis, ne libere possit Deo vacare, non solum ex amore exteriorum rerum, sed multo magis ex interiorum passionum impulsu. Inter omnes autem interiores passiones maxime rationem absorbet concupiscentia carnis, et venereorum usus, unde Augustinus dicit in primo libro *Soliloquiorum* : « Nihil esse sentio, quod magis ex arce virtutis dejiciat animum virilem, quam blandimenta fœminæ, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest ; » et ideo continentiæ via est maxime necessaria ad perfectionem consequendam, quam quidem viam Apostolus consulit I. *ad Corinthios*, VII : «De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do tanquam misericordiam consecutus, ut sim fidelis. »

Hujus autem viæ utilitas ostenditur *Matthæi*, XIX, ubi cum discipuli Christo dicerent : « Si ista est causa homini cum uxore, non expedit nubere, Dominus respondit : Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. » In quo arduitatem hujus viæ ostendit, et quia ab ejus consecutione deficit hominum virtus communis, et quia nonnisi dono Dei ad eam

pas pour l'obtenir, et la raison pour laquelle ce n'est que par un don de Dieu seul qu'on peut y parvenir. C'est pourquoi il est dit dans le livre de la Sagesse, ch. VIII : « J'ai su que je ne puis être continent qu'autant que Dieu m'en fera la grace ; » et c'étoit là le comble de la sagesse que de savoir de qui vient ce don. Ce que l'Apôtre dit, I. Cor., ch. VII, s'accorde avec cela : « Mes vœux sont que tous les hommes soient comme moi, » à savoir comme moi qui garde la continence ; « mais chacun a reçu un don particulier de Dieu, l'un tel don, l'autre tel autre ; » là évidemment la continence est comptée au nombre des dons de Dieu. Mais afin que dorénavant chacun fasse tous ses efforts pour l'obtenir, c'est une exhortation commune que fait le Seigneur ; il la fait d'abord par l'exemple, lorsqu'il dit : « Il y a des eunuques qui se sont castrés, non par le retranchement des membres, » mais, comme le dit saint Chrysostôme, « par celui des mauvaises pensées. » Il invite ensuite à le faire, proposant une récompense, lorsqu'il ajoute : « A cause du royaume des cieux. » Il est écrit à cette occasion dans le livre de la Sagesse, ch. IV : « La génération qui a gardé la chasteté, couronnée, triomphe éternellement, remportant la récompense des combats sans souillures. »

Il y exhorte en dernier lieu par ses paroles, lorsqu'il dit : « Que celui qui peut comprendre, comprenne ; » c'est comme le dit saint Jérôme, «la voie du Seigneur qui exhorte ses soldats et qui les pousse à remporter la récompense de la chasteté, c'est comme s'il leur disoit : Que celui qui peut combattre, combatte, qu'il l'emporte et qu'il triomphe. » Si l'on venoit à objecter qu'Abraham a été parfait ainsi que les autres justes de l'antiquité, bien qu'ils ne se soient pas abstenus du mariage ; on répond à cette difficulté par ce que dit saint Augustin, dans son livre Du bien conjugal : « La continence n'est pas une vertu du corps, mais bien de l'esprit. » Les vertus de l'esprit parfois se manifestent

---

pervenitur, unde dicitur *Sapientiæ*, VIII : «Scivi, quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det ;» et hoc ipsum erat summa sapientia, scire cujus esset hoc donum : cui consonat, quod Apostolus dicit I. *Corinthiorum*, VII : « Volo omnes homines esse sicut meipsum » scilicet qui continentiam servo ; « sed unusquisque proprium habet donum ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic : » ubi aperte continentiæ bonum dono Dei adscribitur. Sed ne rursus ad hoc aliquis donum consequendum secundum suas vires conari negligat, Dominus ad hoc hortatur communiter, et primo quidem exemplo, cum dicit : «Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt ; » non membrorum abscissione, ut Chrysostomus dicit, sed malarum cogitationum interemptione. Et deinde invitat proponens præmium cum subdit : «Propter regnum cœlorum : » unde dicitur *Sapientiæ*, IV : « Casta generatio in perpetuum coronata triumphat, incoinquinatorum certaminum præmium vincens. »

Et ultimo hortatur verbo, cum dicit : «Qui potest capere, capiat, » quæ, ut Hieronymus dicit, hortantis Domini vox est et milites suos ad pudicitiæ præmium concitantis, quasi « qui potest pugnare, pugnet et superet ac triumphet. » Si quis autem objectionem moneat de Abraham, qui perfectus fuit, et aliis justis antiquis à matrimonio non abstinentibus, patet responsio per hoc, quod Augustinus dicit in libro De bono conjugali : « Continentia non corporis, sed animi virtus est. Virtutes

dans les œuvres, parfois aussi elles sont cachées dans l'état lui-même. C'est pourquoi, comme le mérite de la patience n'est pas différent dans saint Jean qui n'a pas souffert la mort, que dans saint Pierre qui l'a souffert; de même celui de la continence n'est pas différent dans saint Jean qui n'a jamais été marié, que dans Abraham qui a engendré des enfants. Le célibat du premier, comme le mariage du second, combattirent suivant les temps en faveur de Jésus-Christ.

Que le fidèle qui est continent dise donc : « Pour moi je ne suis pas meilleur qu'Abraham, mais la chasteté du célibat est préférable à celle du mariage; Abraham pratiqua l'une et eut l'autre par état. Il vécut chastement dans le mariage, il auroit pu être chaste hors du mariage, mais alors il ne dut pas l'être de cette manière. Pour moi, il m'est plus facile de ne pas user des noces, tel que Abraham en a usé, que si j'en usois comme il l'a fait; et c'est pourquoi je suis meilleur que ceux qui ne peuvent pas par continence d'esprit ce que je puis; mais je ne le suis pas plus que ceux qui, à cause de la différence des temps, ne firent pas ce que je fais. Ce que je fais maintenant, ceux-ci l'eussent mieux fait s'il avoit fallu le faire alors, mais ce qu'ils firent, il ne seroit pas possible de le faire comme eux, si maintenant on y étoit obligé. » Cette solution de saint Augustin s'accorde avec ce que nous avons dit précédemment de l'observance de la pauvreté. Il avoit en effet une si grande vertu de perfection dans l'esprit, que, ni la possession des biens temporels, ni l'usage du mariage, ne pouvoient éloigner de son cœur l'amour parfait de Dieu. Si cependant quelqu'un, sans avoir un esprit aussi vertueux, prétendoit, avec la possession des richesses et l'usage du mariage, parvenir à la perfection, il seroit convaincu d'errer par présomption, faisant peu de cas des conseils du Seigneur.

---

autem animi aliquando in opere manifestantur, aliquando in habitu latent. » Quocirca sicut non est impar meritum patientiæ in Petro, qui passus est, et in Joanne qui passus non est : sic non impar meritum est continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios generavit. Et illius enim cælibatus, et istius connubium per temporum distributionem Christo militaverunt.

Dicat ergo fidelis continens : « Ego quidem non sum melior quam Abraham : sed melior est castitas cælibum, quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habuit in usu, alteram in habitu. Caste quippe conjugaliter vixit : esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. Ego vero facilius non utor nuptiis, quibus usus est Abraham, quam si uterer nuptiis, quemadmodum usus est Abraham : et ideo melior sum illis, qui per animi continentiam non possunt quod ego, non illis qui propter temporis differentiam non fecerunt quod ego. Quod enim nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset : quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset. » Hæc autem Augustini solutio concordat cum eo, quod supra dictum est de observantia paupertatis. Tantam enim perfectionis virtutem habebat in mente, ut nec propter temporalium possessionem, nec propter usum conjugii mens ejus deficeret à perfecta dilectione ad Deum. Si quis tamen eamdem mentis virtutem non habens, cum possessione divitiarum, et usu conjugii ad perfectionem pervenire contenderet, præsumptuose convinceretur errare, consilia Domini parvipendens.

CHAPITRE IX.

Des choses qui aident l'homme à garder la continence.

Comme donc avancer par la voie de la continence, est, suivant la parole du Seigneur, une chose si difficile, qu'il ne soit pas donné à tout le monde de le faire, et que ce soit un don de Dieu, il faut que ceux qui veulent avancer par cette voie agissent de telle sorte qu'ils évitent tout ce qui pourroit les empêcher de la suivre. Mais il semble qu'il y a un triple obstacle à la continence. Le premier vient du corps, le second de l'ame, le troisième des personnes et des objets extérieurs. Et d'abord de la part du propre corps, parce que comme le dit l'Apôtre, Ep. aux Gal., ch. V : « La chair convoite contre l'esprit. » Il est aussi dit au même endroit que « les œuvres de la chair sont la fornication, l'impureté, l'impudicité et les autres choses de cette espèce. » Cette loi de la concupiscence est celle dont parle l'Apôtre, Ep. aux Rom., ch. VII : « Je vois une autre loi dans mon corps qui répugne à la loi de mon esprit. » Mais plus la chair est échauffée par l'abondance des mets et les délices de la volupté, plus aussi s'accroît cette concupiscence, ce qui fait dire à saint Jérôme : « Le ventre qui est échauffé par le vin, devient aussitôt écumant par la passion. » Il est aussi écrit au livre des Proverbes, ch. XX : « Le vin est une chose luxurieuse. » On lit au livre de Job, de Béhémoth, lequel signifie le diable : « Il dort dans un endroit retiré, à l'ombre d'un roseau, dans des lieux humides. » Saint Grégoire commentant ce passage dans son troisième livre de Morale, dit : « Les lieux humides sont les œuvres de la volupté. Le pied ne chancèle pas sur un sol aride, et c'est à peine si on peut le tenir fixe sur un terrain glissant. » Ils voyagent donc ici-bas dans des sentiers humides, ceux qui ne peuvent pas dans cette vie se

---

CAPUT IX.

De his quibus homo juvatur ad continentiam servandam.

Quia igitur per continentiæ viam incedere tam arduum est, ut juxta verbum Domini, non omnes hoc capiant, sed Dei dono habeatur, per hanc viam incedere volentibus sic agere oportet, ut vitent ea, quibus à prosecutione hujus itineris impediri possent. Tria autem esse impedimenta continentiæ apparet. Primum quidem ex parte corporis. Secundum ex parte animæ. Tertium ex parte exteriorum personarum, vel rerum. Ex parte quidem proprii corporis, quia sicut Apostolus dicit *ad Galatas*, V. « Caro concupiscit adversus spiritum. » Cujus carnis opera ibidem esse dicuntur fornicatio, immunditia, impudicitia, et cætera hujusmodi : hæc autem concupiscentia carnis est lex, de qua dicit Apostolus *ad Romanos*, VII : « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. » Quanto autem caro magis fovetur per ciborum affluentiam et deliciarum mollitiem, tanto hujusmodi concupiscentia magis crescit, unde Hieronymus dicit : Venter mero æstuans cito despumat in libidinem. » Et *Proverb.*, XX : « Luxuriosa res, vinum. » Et *Job*, XL dicitur de Behemoth, per quem diabolus significatur : « Sub umbra dormit in secreto calami, in locis humentibus : » quod exponens Gregorius, XXXIII *Moral.* dicit : « Loca humentia sunt opera voluptuosa. Pes quippe in arida terra non labitur, fixus vero in lubrica vix tenetur. » In locis ergo humentibus iter vitæ præsentis faciunt,

tenir droit pour la justice. Il faut donc que ceux qui embrassent la voie de la continence, châtient leur propre chair par les veilles, les jeûnes et autres exercices de ce genre, mettant de côté les douceurs de la vie.

L'Apôtre nous en donne un exemple dans la Ire aux Cor., ch. IX, lorsqu'il dit : « Tout homme qui combat dans l'arène, s'impose toute espèce de privations, » et il ajoute peu après : « Je châtie mon corps, je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois peut-être réprouvé moi-même ; » et ce qu'il a accompli dans ses œuvres, il l'a enseigné dans ses paroles. Il enseigne en effet, Ep. aux Rom., ch. XIII, après avoir dit : « Ne vous laissez aller ni aux débauches, ni aux impudicités ; ne prenez, dit-il, aucun soin des désirs de la chair. » C'est avec justice qu'il dit de ne pas se laisser aller aux désirs de la chair, c'est-à-dire à la volupté ; car il faut prendre soin d'elle, suivant que la nature l'enseigne. Le même Apôtre dit à cette occasion, Ep. aux Ephés., ch. V : « Jamais personne n'a haï sa chair, mais il la nourrit et l'entretient. »

L'ame elle-même suscite des entraves au propos de garder la continence, et ceci a lieu lorsqu'on s'arrête à des réflexions lascives. C'est pour cela que le Seigneur dit par le prophète Isaïe, ch. V : « Faites disparoître de devant moi le mal de vos pensées. » Les mauvaises pensées le plus souvent portent à faire le mal. Le prophète Michée dit, ch. I : « Malheur à vous, qui vous livrez à des pensées inutiles; » et il ajoute aussitôt : « Et qui faites le mal dans vos lits. » Mais parmi les autres pensées mauvaises qui portent le plus au mal, sont les pensées de la délectation charnelle. On peut, d'après la doctrine même du Philosophe, en donner deux raisons. La première, c'est parce que comme la délectation est innée dans l'homme, et que dès la jeunesse elle a été nourrie en lui, lorsque la pensée la lui propose, facilement

---

qui in hac ad justitiam recti stare non possunt. Oportet igitur continentiæ viam assumentibus carnem propriam abstractis deliciis, vigiliis et jejuniis, et hujusmodi exercitiis castigare.

Cujus rei exemplum Apostolus nobis ostendit I. *ad Cor.*, IX, dicens : « Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, » et post modica subdit : « Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar, » et quod opere perfecit, verbo docuit. Dicit nobis ad *Rom.*, XIII, cum præmisisset : « Non in cubilibus et impudicitiis, et carnis, inquit, curam ne feceritis in desideriis. » Recte autem dicit in desideriis, id est, ad voluptatem, quia ad necessitatem naturæ carni cura est impendenda : unde idem dicit *ad Ephesios*, V : « Nemo carnem suam unquam odio habuit, sed nutrit et fovet eam. »

Ex parte autem animæ propositum continentiæ impeditur, dum lascivis cogitationibus immoratur. Unde Dominus per prophetam dicit *Isaiæ*, I : « Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis. » Malæ enim cogitationes plerumque ad malum faciendum inducunt. Unde dicit *Michæas*, II : « Væ qui cogitatis inutile, » et statim subditur : « Et operamini malum in cubilibus vestris. » Inter cæteras autem cogitationes malas magis ad peccatum inclinant cogitationes de delectationibus carnis. Cujus ratio etiam secundum philosophorum doctrinam dupliciter assignari potest. Una quidem, quia cum ipsa

la convoitise se porte vers elle. C'est pourquoi le Philosophe dit, II. liv. Ethic. : « Qu'il nous est difficile de juger de la délectation, à moins que nous ne l'éprouvions. » La seconde raison, c'est parce que, comme le dit le Philosophe dans Ethic. III : « Les choses délectables sont plutôt volontaires en particulier qu'en général. » Mais il est évident que ce n'est qu'en nous y arrêtant que nous arrivons à toutes les particularités de la pensée, ce qui fait que les pensées de longue durée provoquent surtout la passion. C'est pourquoi l'Apôtre dit, I. Cor., ch. VI : « Fuyez la fornication, » parce que comme le dit le commentaire, « on peut attendre la lutte avec les autres vices ; » mais pour celui-ci ; « fuyez-le de peur qu'il ne vous atteigne, » il n'y a pas d'autre moyen de vaincre ce mal.

Il y a contre ce qui entrave ce genre de continence un grand nombre de remèdes : le premier et le plus important, c'est d'occuper son esprit à la contemplation des choses divines et à la prière : d'où l'Apôtre dit, Ephés., c. V : « Ne vous laissez pas aller aux excès du vin, qui mènent à l'impudicité ; mais remplissez-vous du Saint-Esprit, vous entretenant de psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels ; » ce qui paroît appartenir à la contemplation : « chantant et psalmodiant au Seigneur dans vos cœurs, » ce qui est une espèce de prière. Le Seigneur dit aussi de là, par le prophète Isaïe, ch. XLVIII : « Par ma louange je vous retiendrai pour que vous ne périssiez pas. » La louange de Dieu est en effet une espèce de frein qui retire l'homme de la mort du péché.

Le second remède, c'est l'étude des Ecritures, d'après ce que saint Jérôme écrit au moine Rustique : « Aimez l'étude des Ecritures, et vous n'aimerez pas les vices de la chair. » C'est pourquoi l'Apôtre après avoir dit à Timothée, I. ch. IV : « Soyez un modèle pour les

---

delectatio fit homini connaturalis, et à juventute connutrita, facile in ipsam appetitus fertur, cum eam cogitatio proponit. Unde Philosophus dicit II. *Ethicorum*, quod « delectationem judicare non possumus de facili, quin accipiamus eam. » Secunda ratio est, quia ut idem dicit in III. *Ethicorum* : « Delectabilia in particulari sunt magis voluntaria quam in universali. » Manifestum est autem, quod per moram cogitationis ad particularia quæque descendimus, unde per cogitationem diutinam maxime libido provocatur. Et propter hoc Apostolus I. *ad Corinthios*, VI, dicit : « Fugite fornicationem : » quia ut Glossa ibidem dicit : « Cum aliis vitiis potest expectari conflictus, sed hanc fugite, ne approximet, quia non aliter hoc malum potest vinci. »

Contra igitur hujusmodi incontinentiæ impedimentum multiplex remedium invenitur, quorum primum et præcipuum est, ut mens circa contemplationem divinorum et orationem occupetur : unde dicit Apostolus *ad Ephesios*, V : « Nolite inebriari vino, in quo est luxuria, sed implemini Spiritu sancto, loquentes vobismetipsis in psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus, » quod ad contemplationem pertinere videtur. « Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, » quod ad orationem pertinere videtur. Hinc etiam Dominus per prophetam dicit, *Isai.*, XLVIII : « Laude mea infrænabo te, ne intereas. » Est enim quoddam frænum animam ab interitu peccati retrahens laus divina. Secundum remedium est studium Scripturarum, secundum illud Hieronymi *ad Rusticum monachum* : « Ama Scripturarum studia, et carnis vitia non amabis. » Unde Apostolus cum dixisset I. *ad Timoth.*, IV. « Exemplum esto fidelium in

fidèles, dans vos paroles, dans vos conversations, dans la charité, dans la chasteté; » ajoute aussitôt : « En attendant que je vienne, adonnez-vous à l'étude. »

Le troisième, c'est d'occuper son esprit de toutes sortes de bonnes pensées. Saint Chrysostôme commentant saint Matthieu, dit : « Le retranchement d'un membre n'est pas aussi propre à réprimer les tentations et à procurer la tranquillité que le frein de la pensée. » L'Apôtre dit aussi, Philip.., chap. IV : « Enfin mes frères, que tout ce qui est véritable et sincère, tout ce qui est honnête, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui peut vous rendre aimable, tout ce qui est vertueux, et tout ce qui est de bonne odeur, et tout ce qui est d'édification, tout ce qui est louable dans le règlement des mœurs, soit l'entretien de vos pensées. »

Le quatrième, c'est que l'homme ne demeure jamais oisif, que même il s'applique aux travaux du corps. Il est en effet écrit au livre de l'Ecclésiastique, ch. XXXIII : « L'oisiveté est la maîtresse de la malice. » L'oisiveté excite spécialement les vices de la chair. Ezéchiel dit, ch. XVI : « Ce fut là l'iniquité de Sodôme, votre sœur, l'orgueil, l'excès des viandes, l'abondance de toutes choses, et l'oisiveté dans laquelle elle étoit plongée. » C'est pourquoi saint Jérôme écrivant au moine Rustique, lui dit : « Faites toujours quelque chose pour que toujours le diable vous trouve occupé. »

Le cinquième remède contre la concupiscence de la chair se tire de certains troubles de l'esprit. Saint Jérôme rapporte à ce sujet, dans la même lettre : « qu'il y avoit dans un monastère, un jeune homme, qui ne pouvoit par aucune espèce d'abstinence, ni aucun travail, quelque grand qu'il fût, éteindre les flammes de la concupiscence charnelle ; le Père abbé le délivra du danger qui le menaçoit, de la manière qui suit : il ordonna à un homme grave de le quereller et de le pour-

---

verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate, » statim subdit : « Dum venio, attende lectioni. »

Tertium remedium est quibuscumque bonis cogitationibus animum occupare. Unde Chrysostomus super *Matthæum* dicit, quod « abscissio membri non ita comprimit tentationes et tranquillitatem facit, ut cogitationis frænum : » unde Apostolus *ad Philip.*, IV, dicit : « De cætero fratres, quæcumque sunt vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, quæcumque sancta, quæcumque amabilia, quæcumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate. »

Quartum remedium est, ut homo ab otio desistens, etiam in corporalibus laboribus seipsum exerceat. Dicitur enim *Ecclesiast.*, XXXIII : « Multam malitiam docuit otiositas. » Et specialiter otium est vitiorum carnalium incentivum. Unde dicitur *Ezechielis*, XVI : « Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium ipsius. » Et ideo Hieronymus *ad Rusticum monachum* scribens, dicit : « Facito aliquid operis, ut semper te diabolus inveniat occupatum. »

Quintum remedium adhibetur contra carnis concupiscentiam, etiam per aliquas animi perturbationes. Unde Hieronymus refert in eadem Epistola, quod « in quodam cœnobio erat quidam adolescens, qui nulla abstinentia, nulla operis magnitudine flammam poterat carnis extinguere, unde cum periclitantem pater monasterii hac arte servavit : Imperavit enim cuidam viro gravi,

suivre d'outrages, et de venir le premier se plaindre après l'avoir injurié; lorsqu'on appeloit des témoins, ils parloient même en faveur de celui qui avoit insulté. L'abbé du monastère seul prenoit sa défense, de peur que la tristesse ne l'abattît. Une année se passa de la sorte; l'année écoulée, comme on l'interrogeoit sur ses anciennes pensées, il répondit au Père abbé, il ne m'est pas permis de vivre, et il me plairoit de forniquer? »

Les objets extérieurs, les regards, les entretiens fréquents et la compagnie assidue des femmes, sont autant d'obstacles au propos de garder la continence. On lit à ce propos dans l'Ecclésiastique, ch. IX : « La figure de la femme en a fait périr un grand nombre; c'est comme un feu qui enflamme la concupiscence. » Il ajoute ensuite : « Sa conversation enflamme comme du feu. » C'est pourquoi, il faut employer contre cette tentation le remède indiqué au même endroit. « Ne regardez pas la femme volage, de peur que par hasard, vous ne tombiez dans ses filets; ne soyez pas assidu auprès de celle qui aime la danse, ne l'écoutez pas, de peur que par hasard sa puissance ne vous fasse périr. » Il est écrit dans l'Ecclésiastique, ch. XL : « Gardez-vous de considérer attentivement tout homme en face; ne demeurez pas longtemps au milieu des femmes. Comme la teigne vient de l'habit, de même l'iniquité de l'homme vient de la femme. » Saint Jérôme, écrivant contre Vigilance, dit : « Le moine connoissant sa foiblesse et la fragilité du vase qu'il porte, craint de broncher, de se heurter, de tomber et de le briser, ce qui fait qu'il évite surtout de regarder les jeunes femmes, pour ne pas se laisser prendre par l'œil de la prostituée, et de peur que la forme la plus belle ne l'amène à des embrassements illicites. » Il est évident d'après cela, comme le dit l'abbé Moïse dans les entretiens des Pères, que, « pour conserver la pureté du

---

ut jurgiis atque conviliis eum infectaretur, et post irrogatam injuriam primus veniret ad conquerendum : vocati etiam testes pro eo loquebantur, qui contumeliam fecerat. Solus pater monasterii defensionem suam opponebat, ne abundanti tristitia frater absorberetur. Ita annus ductus est, quo expleto interrogatus adolescens super cogitationibus pristinis, respondit : Papæ, vivere mihi non licet, et fornicari libet ? »

Ex parte autem exteriorum rerum propositum continentiæ impeditur per aspectum et frequentia colloquia mulierum, et earum consortia : unde dicitur *Ecclesiastici*, IX : « Propter speciem mulieris multi perierunt; et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit. » Et postea subditur : « Colloquium ipsius quasi ignis exardescit. » Et ideo contra hoc est adhibendum remedium, quod ibidem dicitur : « Ne respicias mulierem multivolam, ne forte incidas in laqueos illius : cum saltatrice ne assiduus sis, nec audias illam, ne forte pereas in efficacia illius. » Et *Ecclesiast.*, XLII, dicitur : « Omni homini noli intendere in specie, et in medio mulierum noli commorari. » De vestimentis enim procedit tinea, et à muliere iniquitas viri. Unde Hieronymus *contra Vigilantium* scribens dicit, quod « monachus sciens imbecillitatem suam, et vas fragile quod portat, timet offendere, ne impingat, et corruat, atque frangatur : » unde et mulierum maxime adolescentularum vitat aspectum, ne eum capiat oculus meretricis, ne forma pulcherrima ad illicitos ducat amplexus. Ex quo patet, quod sicut Abbas Moyses dicit *in Collationibus Patrum*, pro puritate cordis servanda : « Solitudo sectanda est, ac jejuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lec-

cœur, il faut chercher la solitude ; » nous apprenons aussi par là, qu'il faut pratiquer la privation des jeûnes, les veilles, les travaux corporels, la pauvreté des habits, la lecture ainsi que les autres vertus, afin que par ces moyens nous puissions préparer notre cœur et le garantir des atteintes de toutes les passions, et parvenir, en nous appuyant sur ces degrés, à la perfection de la charité. C'est pourquoi dans les religions, on a établi des travaux de ce genre ; non pas parce que la perfection consiste surtout dans ces travaux, mais parce que par eux, comme par certains instruments, on atteint la perfection. Il est dit plus bas pour la même raison : Donc les veilles, les jeûnes, l'abstinence, la méditation des Ecritures, la pauvreté dans les habits, et la privation des biens de la fortune, ne sont pas la perfection, mais seulement des instrumments de cette même perfection, parce que ce n'est pas en ceci que consiste la fin de la règle, ce ne sont que les moyens d'atteindre cette fin.

Si quelqu'un objectoit que l'homme peut acquérir la perfection sans jeûnes, sans veilles, et sans les autres pratiques de ce genre, surtout puisqu'on lit du Seigneur, S. Matth., ch. XI : « Le fils de l'homme est venu mangeant et buvant : » ses disciples non plus ne jeûnèrent pas, comme les disciples de Jean et les Pharisiens. On répond à cela, il est dit dans le commentaire, « que Jean ne but ni vin, ni bière ; » parce l'abstinence augmente le mérite, ce à quoi ne peut rien la nature. Mais pourquoi le Seigneur qui peut pardonner le péché, s'éloigneroit-il des pécheurs qui mangent, n'auroit-il pas pu les rendre plus parfaits s'ils avoient été abstinents? Les disciples de Jésus-Christ n'avoient donc pas besoin des jeûnes, parce que la présence de l'époux leur donnoit une force plus grande que celle que les disciples de Jean pouvoient puisér dans les jeûnes. C'est pour cette raison que le Seigneur dit au même endroit : « Il viendra un jour où l'époux leur sera enlevé,

---

tionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere novimus, ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis illæsum parare cor nostrum et conservare possimus, et ad perfectionem charitatis istis gradibus innitendo ascendere. » Ob hoc igitur in religionibus sunt hujusmodi opera instituta, non quia in ipsis principaliter consistat perfectio, sed quia his quasi quibusdam instrumentis ad perfectionem pervenitur, unde post pauca subditur ibidem. Igitur jejunia, vigiliæ, inedia, meditatio scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed instrumenta perfectionis sunt : quia non in ipsis consistit disciplinæ finis, sed per illa pervenitur ad finem.

Si quis autem objiciat, quod absque jejunio, vigiliis, et aliis hujusmodi exercitiis potest homo perfectionem acquirere, præsertim cum de Domino legatur *Matthæi*, XI : « Venit Filius hominis manducans et bibens. » Sui quoque discipuli non jejunarent, quemadmodum discipuli Joannis et pharisæi, ad hoc in Glossa respondetur, quod « Joannes vinum et siceram non bibit, quia abstinentia meritum auget, qui nulla est potentia naturæ. » Dominus autem qui peccatum potest condonare, cur à peccatoribus manducantibus declinaret, quos abstinentibus poterat facere justiores? Discipuli ergo Christi non habebant opus jejunio, quia præsentia sponsi illis fortitudinem dabat majorem quam discipuli Joannis per jejunium haberent. Unde Dominus ibidem dicit : « Ve-

et alors ils jeûneront; » ce qu'expliquant saint Chrysostôme, il dit : « Le jeûne est triste, mais il ne l'est pas naturellement, il ne l'est que pour ceux qui sont encore faiblement disposés; mais qu'il est agréable à ceux qui soupirent après la contemplation de la sagesse. » Comme les disciples étoient foibles, le moment de les attrister n'étoit pas opportun, il falloit les laisser se raffermir. Il prouve par là, que sa manière d'agir étoit fondée sur la sagesse et non sur l'intérêt. Que ces pratiques soient avantageuses, pour éviter le péché et acquérir la perfection, c'est ce que démontre expressément l'Apôtre, II. Cor., ch. VI, lorsqu'il dit : « Et nous, prenons garde aussi nous-mêmes, de ne donner en quoi que ce soit aucun sujet de scandale, afin que notre ministère ne soit pas déshonoré. Agissons en toutes choses comme des ministres de Dieu, en nous rendant recommandables par une grande patience dans les maux, dans les nécessités, et dans les afflictions extrêmes, dans les plaies et dans les prisons, dans les séditions et dans les travaux, dans les veilles et les jeûnes, et par la chasteté. »

CHAPITRE X.

Troisième voie de la perfection, laquelle consiste dans le renoncement à sa propre volonté.

L'homme, pour obtenir la perfection de la charité, ne doit pas seulement rejeter les objets extérieurs, il lui faut encore se renoncer en quelque sorte soi-même. Saint Denis dit en effet, ch. IV, des Noms divins : « Que l'amour divin produit l'extase, c'est-à-dire qu'il mène l'homme hors de lui-même, qu'il ne lui permet pas de s'appartenir à lui-même, mais bien à celui qui est aimé. » L'Apôtre nous en donne une preuve dans sa propre personne, lorsqu'il dit, Ep. aux Gal., ch. II : « Ce n'est pas moi qui vis, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi; »

---

nient dies, quando auferetur ab eis sponsus, et tunc jejunabunt, » quod exponens Chrysostomus dicit : « Jejunium triste est non naturaliter, sed illis qui imbecillius adhuc dispositi sunt : his enim quam sapientiam contemplari desiderant, delectabile est. » Quod ergo discipuli imbecilles erant, non erat tempus tristitiam introducendi, quousque firmarentur. Per hoc monstrat, quod non gulæ erat, quod fiebat, sed dispensationis cujusdam. Quod autem hujusmodi exercitia expediant ad vitanda peccata et perfectionem consequendam, Apostolus expresse ostendit II. *ad Cor.*, VI, dicens : « Nemini dantes ullam offensionem, ut non vituperetur ministerium nostrum : sed in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in necessitatibus, in angustiis, in plagis, in carceribus, in seditionibus, in laboribus, in vigiliis, in jejuniis et castitate. »

CAPUT X.

De tertia via perfectionis, quæ est per abjectionem propriæ voluntatis.

Non solum autem necessarium est ad perfectionem charitatis consequendam, quod homo exteriora abjiciat, sed etiam quod homo quodam modo seipsum derelinquat. Dicit enim Dionysius IV. cap. *De divinis Nominibus*, quod « divinus amor est extasim faciens, id est, extra seipsum ponens, non sinens hominem sui ipsius esse, sed ejus quod amatur, cujus rei exemplum in seipso demonstravit Apostolus dicens *ad Galatas*, II : « Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus, » quasi suam vitam non suam existimans,

comme ne tenant aucun compte de sa propre vie, ainsi que si elle n'avoit pas été sienne, mais seulement de celle de Jésus-Christ; parce que mettant de côté ce qui étoit de lui, il étoit entièrement attaché à Jésus-Christ. Il montre aussi l'exactitude de cette vérité dans certains hommes, lorsqu'il dit, Ep. aux Col., ch. III : « Vous êtes en effet morts, et votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. » Il exhorte aussi les autres à y parvenir, lorsqu'il dit, II. Cor., ch. V : « Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et qui est ressuscité pour eux. » C'est pourquoi, comme il est écrit dans saint Luc, ch. XIV, après qu'il eût dit : « Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne laisse pas son père et sa mère, son épouse et son fils, ses frères et ses sœurs; » ajoutant quelque chose de plus grand, s'il est possible, « s'il ne hait pas sa propre vie, il ne peut pas être mon disciple. » Le Seigneur enseigne la même chose dans saint Matthieu, lorsqu'il dit, ch. XVI : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » L'observation de ce renoncement salutaire et de cette haine charitable sont en partie nécessaires au salut, et tous ceux qui se sont sauvés, les ont observés, ils sont aussi en partie le complément de la perfection. Il ressort de l'autorité de saint Denis, cité plus haut, que le but de l'amour divin est tel, que celui qui aime ne s'appartient plus à lui-même, mais bien à celui qui est aimé. La haine et l'abnégation dont on vient de parler doivent être distingués d'après le degré, *gradus*, de l'amour divin. Mais il est pour l'homme de nécessité de salut d'aimer Dieu de telle sorte qu'il mette en lui la fin de son intention et de rien admettre de ce qui lui semble opposé à l'amour divin. Et c'est pour cela, qu'il découle de ce principe que la haine et l'abnégation de soi-même sont de nécessité de salut. Saint Grégoire dit, à cette occasion, dans une homélie : « Nous, nous

---

sed Christi : quia quod proprium sibi erat contemnens, totus Christo inhærebat. Et hoc etiam in quibusdam esse completum ostendit, cum dicit *ad Colos.*, III : « Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. » Exhortatur etiam alios ut ad hoc perveniant, cum dicit II. *ad Corinthios*, V : « Pro omnibus mortuus est Christus, ut qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit. » Et ideo ut habetur *Lucæ*, XIV postquam dixerat : « Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, » tanquam aliquid majus addens subdit, « adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. » Hoc etiam idem Dominus docet *Matthæi*, XVI, dicens : « Si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. » Hujus autem salubris abnegationis et charitativi odii observantia partim quidem necessaria est ad salutem, et omnibus qui salvantur communis, partim autem ad perfectionis pertinet complementum. Ut enim ex suprapositа Dionysii authoritate apparet, de ratione divini amoris est; ut amans non sui ipsius remaneat, sed amati. Secundum igitur divini amoris gradum necesse est odium, et abnegationem prædictam distingui. Est autem necessarium ad salutem ut homo sic Deum diligat, ut in eo finem suæ intentionis ponat, nihilque admittat, quod contrarium divinæ dilectioni existimat. Et ideo consequenter, et odium, et abnegatio suiipsius est de ne-

renonçons et nous faisons abnégation de nous-mêmes, lorsque nous fuyons ce que nous avons été par le passé et que nous nous efforçons de parvenir à ce que nous devons être à l'avenir. » Et comme il le dit dans une autre homélie, « nous haïssons convenablement notre âme, lorsque nous n'acquiesçons pas à ses désirs charnels, lorsque nous brisons ses penchants et que nous luttons contre ses voluptés. »

La perfection exige de l'homme que pour aimer Dieu il renonce même aux choses dont il peut user licitement, pour qu'il puisse, par ce moyen, s'abandonner plus librement à Dieu. Il découle donc de ce *mode* d'agir que la haine et l'abnégation de soi-même appartiennent à la perfection, c'est ce qui fait que la manière même de parler du Seigneur, prouve que ces choses ont été proposées comme appartenant à la perfection. Comme il est dit, en effet, dans saint Matthieu, ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, » ici il n'en fait pas un devoir absolu, il l'abandonne à la volonté. Il dit même : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ; » ce qu'explique saint Chrysostôme lorsqu'il dit, « sa parole n'est pas *coactive*, car il ne dit pas, que vous veuilliez ou que vous ne veuillez pas, il faut souffrir ces choses. » Semblablement, lorsqu'il eut dit : « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne haïsse pas son père, etc., » il ajoute : « quel est celui d'entre vous qui voulant bâtir une tour ne commence d'abord par s'asseoir et ne calcule les frais qu'il lui faut faire, s'il a de quoi la construire ? » Saint Grégoire commentant ce passage dans une homélie dit : « Parce que les préceptes donnés sont sublimes, on ajoute aussitôt l'acquisition de la sublimité qui doit être édifiée, » et il dit peu après : « ce riche ne put pas faire ce sacrifice, lui qui après avoir gardé les commandements, se retira triste lorsqu'il

---

cessitate salutis : unde Gregorius dicit in Homilia : « Tunc nosmetipsos relinquimus et abnegamus, cum vitamus, quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur, quod per novitatem vocamur. » Et sicut in Homilia alia dicit : « Tunc bene animam nostram odimus, cum ejus carnalibus desideriis non acquiescimus, cum ejus appetitus frangimus, et ejus voluptatibus reluctamur. »

Ad perfectionem vero pertinet, ut homo propter intentionem amoris Dei etiam ea abjiciat, quibus licite uti posset, ut per hoc liberius Deo vacet. Secundum hunc ergo modum consequens est ut et odium, et abnegatio sui ipsius ad perfectionem pertineant : unde ex ipso modo loquendi apparet hæc à Domino opposita esse quasi ad perfectionem pertineant. Sicut enim dicit *Matthæi*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, » non necessitatem imponens, sed voluntati relinquens, ita dicit : « Si quis vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. » Quod Chrysostomus exponit dicens : « Non coactivum facit sermonem, non enim dicit : Si vos volueritis et nolueritis, oportet hæc vos pati. » Similiter cum dixisset : « Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, etc., post modum subdit : « Quis enim ex vobis volens turrim ædificare, nonne prius sedens computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum. » Quod exponens Gregorius in Homilia dicit : « Quia sublimia præcepta data sunt, protinus comparatio ædificandæ sublimitatis adjungitur, » et post pauca dicit : « Istos sumptus dives ille habere non potuit, qui cum post servata præcepta relinquenda

eut entendu qu'il falloit renoncer à tout. » Il est évident, d'après ces paroles, que les choses dont il vient d'être parlé, appartiennent à la perfection, d'après une certaine *modalité*.

Les martyrs ont accompli ce conseil dans toute sa perfection. Saint Augustin dit, dans son discours sur les martyrs, que « le plus grand sacrifice que quelqu'un puisse faire, c'est de s'immoler soi-même. » Mais les martyrs sont les disciples de Jésus-Christ, ils ont en quelque sorte haï la vie présente pour Jésus-Christ, se renonçant eux-mêmes. Ils sont, comme le dit saint Chrysostôme commentant saint Matthieu : « Semblables à celui qui renie son prochain, qu'il soit son frère, son serviteur ou tout autre, au point que quand même il le verroit flageller, ou soumis à tout autre supplice, il ne l'assiste, ni ne vient à son aide. » Il faut de même que nous soyons sans indulgence pour notre corps, que nous n'ayons aucun égard pour lui, quand même on le flagelleroit ou qu'on lui infligeroit tout autre supplice. Et ne pensez pas qu'il faille seulement se renoncer soi-même jusqu'à supporter les injures et les affronts, il nous enseigne qu'il faut se renoncer soi-même jusqu'à la mort la plus honteuse, à savoir la mort de la croix ; c'est ce qu'il exprime lorsqu'il dit : « Qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. » C'est pourquoi nous appelons ce renoncement ce qu'il y a de plus parfait ; les martyrs l'ont pratiqué, eux qui ont renoncé à leur propre vie, cette vie pour laquelle on tâche d'acquérir les biens temporels et à la conservation de laquelle pourtant on les sacrifie tous. L'homme, en effet, préfère perdre sa fortune, il aime mieux voir ses amis succomber sous le poids des infirmités corporelles et réduits en esclavage que de sacrifier sa vie. Le vainqueur, pour cette raison, donne la vie sauve aux vaincus. On conserve la vie au vaincu et on le réduit en esclavage. C'est pour cette raison que Satan dit au Seigneur, comme on le voit dans Job : « Peau pour

---

omnia audisset, tristis abscessit. » Ex quibus patet, hæc ad perfectionis consilium secundum aliquem modum pertinere.

Hoc autem consilium perfectissime martyres impleverunt, de quibus Augustinus dicit in sermone *De martyribus*, quod « nulli tantum impendunt, quantum qui seipsos impendunt. Martyres autem Christi sunt qui vitam præsentem propter Christum quodammodo habuerunt odio, abnegantes seipsos : » quia ut Chrysostomus dicit super *Matthæum* : « Qui negat alium, vel fratrem, vel famulum, vel quemcumque, et si flagellarum viderit, et quæcumque patientem non assistit, non adjuvat, ita vult corpori nostro nos non ignoscere, ut et si flagellaverint, vel quodcumque aliud fecerint, corpori non parcamus. » Et ne existimes, quod usque ad verba tantum et contumelias oportet abnegare seipsum, ostendit, quod oportet abnegare seipsum usque ad mortem etiam turpissimam, scilicet crucis, quod significat in hoc quod dicit : « Et tollat crucem suam, et sequatur me. » Hoc autem ideo perfectissimum dicimus, quia martyres illud propter Deum contemnunt, scilicet propriam vitam, propter quam omnia temporalia quæruntur et ejus conservatio etiam cum omnium aliorum amissione aliis omnibus præfertur. Magis enim homo vult et divitias perdere, et amicos adhuc etiam corporis infirmitati succumbere et in servitutem redigi, quam vita privari : unde hoc beneficium victis et victoribus præstatur, ut vitæ parcentes conservent servituti subjectos. Unde Satan ad

peau, et l'homme donnera tout ce qu'il a pour son ame, » c'est-à-dire pour conserver la vie du corps. Le renoncement aux autres objets pour Jésus-Christ est d'autant plus parfait que l'affection que l'on a pour eux est plus naturelle. L'homme n'aime rien tant que la liberté de sa propre volonté. C'est par elle qu'il domine les autres, qu'il peut leur être utile, qu'il peut jouir ; par elle aussi il est le maître de ses actes. De là, comme l'homme qui renonce à ses biens, ou aux personnes qui lui sont unies, fait abnégation et de ces personnes et de ces richesses, de même celui qui renonce au libre arbitre de sa volonté par lequel il est maître de lui-même, prouve qu'il fait abnégation de sa personne. Il n'est rien aussi que l'affection naturelle de l'homme ne récuse avec plus d'ardeur que la servitude ; ce qui fait que l'homme ne peut pas faire pour autrui, à moins qu'il ne donne sa vie pour lui, de plus grand sacrifice que se constituer perpétuellement son esclave. On lit à cette occasion dans Tobie, ch. IX : « Tobie dit à l'ange : Quand même je me constituerois votre esclave, je ne récompenserois pas vos services. » Mais il est dit des hommes qui se privent en particulier pour Dieu de cette liberté, en émettant le vœu de faire ou de ne pas faire une chose, quelque chose particulière. Le vœu, en effet, impose une certaine nécessité à celui qui l'émet, au point que, ce qui étoit permis ne l'est plus ; mais l'homme est dans l'obligation de rendre ce qu'il a voué. Il est écrit, Ps. LXV : « Je vous rendrai les vœux que prononcèrent mes lèvres, » et dans l'Ecclésiasque, ch. IV : « Si vous avez voué quelque chose à Dieu, rendez-le lui sans retard. » Quant à la promesse infidèle et faite sans discernement elle déplaît à Dieu.

Il en est d'autres qui renoncent complètement à leur volonté, et qui pour Dieu et par vœu d'obéissance se soumettent à autrui. Jésus-

---

Dominum dixit, ut habetur *Job*, II ; « Pellem pro pelle, et cuncta quæ habet homo, dabit pro anima sua, » id est, pro corporali vita servanda. Inter alia autem quanto aliquid magis naturaliter amatur, tanto perfectius contemnitur propter Christum. Nihil enim est homini amabilius libertate propriæ voluntatis. Per hanc enim homo est etiam aliorum dominus, per hanc aliis uti, vel frui potest, per hanc etiam actibus suis dominatur. Unde sicut homo dimittens divitias, vel personas conjunctas eas abnegat : ita deserens propriæ volontatis arbitrium, per quod ipse sui ipsius dominus est, se ipsum abnegare invenitur. Nihil est etiam quod homo naturali affectu magis refugiat quam servitutem : unde et nihil posset homo pro alio amplius impendere post hoc quod seipsum in mortem pro eo traderet, quam quod se servituti ejus subjugaret, unde ut dicitur *Tobiæ*, IX : « Tobias junior dixit ad angelum : Si meipsum tradam tibi servum, non ero condignus providentiæ tuæ. » Hujus autem voluntatis libertatem aliqui sibi propter Deum particulariter adimunt, dum quodcumque particulare votum emittunt de quocumque faciendo vel non faciendo. Per votum enim necessitas quædam imponitur voventi, ut de cætero non liceat, quod prius licebat, sed quadam necessitate constringitur ad reddendum quod vovit. Unde in *Psal*. LXV dicitur : « Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea. » Et *Ecclesiastici*, IV : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere : displicet enim ei infidelis et stulta promissio. »

Aliqui vero libertati propriæ voluntatis totaliter abrenuntiant, se propter Deum aliis subjicientes per obedientiæ votum,

Christ nous en a surtout donné l'exemple, lui de qui l'Apôtre dit, Rom., ch. V : « Comme la désobéissance d'un seul homme en a rendu un grand nombre pécheurs, de même l'obéissance d'un seul en a rendu un grand nombre justes. » C'est de cette obéissance dont parle l'Apôtre, Ep. aux Phil., lorsqu'il dit : « Il s'est humilié lui-même, il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » Cette obéissance consiste dans le renoncement à sa propre volonté, ce qui fait qu'il disoit, saint Matthieu, ch. XXVI : « Mon père, épargnez-moi, s'il est possible, ce calice, cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui s'accomplisse. » Il dit encore dans saint Jean, ch. VI : « Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé. » Il nous en a encore donné l'exemple, afin que, comme il renonçoit à sa volonté en se soumettant à la volonté divine, nous soumettions de même la nôtre, tout entière, à Dieu et aux hommes qui nous sont préposés comme ses ministres. L'Apôtre dit à ce sujet, ch. ult. Héb. : « Obéissez à vos préposés et soyez-leur soumis. »

CHAPITRE XI.

Que les trois voies de perfection, desquelles il vient d'être parlé, appartiennent proprement à l'état de perfection.

Le vœu commun, d'après la triple voie de perfection, assignée aux diverses religions, se trouve être triple lui-même, c'est-à-dire qu'il renferme trois choses, les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance même jusqu'à la mort. Les religieux, par le vœu de pauvreté, embrassent la première voie de perfection, renonçant à toute espèce de propriété. Ils entrent, par le vœu de continence, dans la seconde voie de perfection, s'engageant à ne jamais contracter mariage. Le vœu d'obéissance, en vertu duquel ils abdiquent leur volonté propre,

---

cujus quidem obedientiæ exemplum præcipuum habuimus in Christo de quo Apostolus dicit *Romanorum*, V : « Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi. » Quam quidem obedientiam Apostolus manifestat *ad Philippenses*, II, dicens : « Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem. » Hæc autem obedientia in abrenuntiatione propriæ voluntatis consistit : unde ipse dicebat *Matth.*, XXVI : « Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste, verumtamen non sicut ego volo sed sicut tu. » Et *Joan.*, VI, dicit : « Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. » In quo nobis dedit exemplum, ut sicut ipse suam voluntatem humanam abnegabat supponendo eam divinæ, ita et nos nostram voluntatem Deo totaliter supponamus et hominibus, qui nobis præponuntur tanquam Dei ministri. Unde Apostolus ait *ad Hebræos*, ultim. : « Obedite præpositis vestris et subjacete eis. »

CAPUT XI.

Quod tres viæ prædictæ perfectionis proprie ad statum religionis pertinent.

Secundum autem triplicem viam perfectionis assignatam in religionibus, triplex commune votum invenitur, scilicet votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ usque ad mortem. Per votum paupertatis primam perfectionis viam religiosi assumunt omni proprietati abrenuntiantes. Per votum autem continentiæ aggrediuntur viam secundam matrimonio perpetuo abrenuntiantes. Per votum autem obe-

leur fait embrasser la troisième voie de perfection. Ce triple vœu convient parfaitement à la religion; car, comme le dit saint Augustin au dixième livre de la Cité de Dieu : « Le mot *religion* ne signifie pas un culte quelconque, mais le culte de Dieu. Tullius dit aussi à cette occasion, dans sa Rhétorique, que « la religion est une vertu qui rend à une certaine nature, que l'on appelle divine supérieure, un culte intérieur et extérieur. » On rend à Dieu le seul culte qui lui convienne dans l'oblation du sacrifice. Il offre à Dieu le sacrifice des biens extérieurs, celui qui pour Dieu les distribue en largesses, comme le dit l'Apôtre aux Hébreux, ch. ult. : « Souvenez vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens au prochain, car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu propice. » On fait aussi à Dieu le sacrifice de son propre corps, et cela a lieu quand les disciples de Jésus-Christ crucifient, avec leurs vices et leur concupiscence, leur propre chair, comme le dit l'Apôtre, Ep. aux Gal., ch. V; le même Apôtre dit encore, Ep. aux Rom., ch. XII : « Offrez à Dieu vos corps comme une hostie sainte et agréable à ses yeux. »

Il est un troisième sacrifice très-agréable à Dieu, c'est celui par lequel on offre à Dieu son esprit; et c'est ce que prouvent les paroles suivantes du Psaume L : « L'esprit affligé est un sacrifice agréable à Dieu. » Il faut observer, comme le dit saint Grégoire expliquant Ezéchiel, qu'il y a une différence entre le sacrifice et l'holocauste, c'est que l'holocauste est toujours, un sacrifice, pendant que le sacrifice n'est pas toujours un holocauste. Dans le sacrifice, en effet, on n'offroit qu'une partie du troupeau, pendant que dans l'holocauste on l'offroit tout entier. Lors donc que quelqu'un voue à Dieu une partie de son être, et qu'il se réserve l'autre, c'est un sacrifice. Il est clair, d'après cela, que ceux qui font à Dieu de tels vœux, sont, à cause de l'excel-

---

dientiæ maxime viam tertiam assumunt, voluntatem propriam abnegando. Hoc etiam triplex votum congrue religioni adaptatur. Nam sicut dicit Augustinus X. *De Civitate Dei:* « Religio non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur. » Unde et Tullius dicit *in Rhetorica,* quod « religio est virtus, quæ cuidam superiori naturæ quam divinam vocant, cultum cæremoniamque affert. » Cultus autem soli Deo debitus in sacrificii oblatione ostenditur. Offertur autem Deo sacrificium de exterioribus rebus, quando eas aliquis propter Deum largitur, secundum illud *Hebræorum,* ultimo : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus. » Offertur etiam Deo sacrificium de proprio corpore, quando scilicet qui Christi sunt, « carnem suam crucifigunt cum vitiis et concupiscentiis, » ut dicit Apostolus, *Galat.,* V. Unde et ipse dicit *Romanorum,* XII : « Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem. »

Est etiam sacrificium tertium Deo acceptissimum, quando aliquis spiritum suum offert Deo secundum illud *Psalm.* L : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus. » Sed sciendum, quod sicut Gregorius dicit super *Ezech.,* hoc inter sacrificium et holocaustum distat, quod omne holocaustum est sacrificium et non omne sacrificium holocaustum. In sacrificio enim pars pecudis, in holocausto vero totum pecus offerri consueverat. Cum ergo aliquis suum aliquid Deo vovet et aliquid non vovet, sacrificium est. Cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit holocaustum est : quod quidem impletur per tria vota prædicta. Unde manifestum est eos qui hujusmodi

lence de leur sacrifice, appelés par *antonomase*, religieux. Mais, comme le prescrit la loi et l'ordonne le Lévitique, on satisfoit pour les péchés par le sacrifice que l'on offre. De là, le Psalmiste, après avoir dit, Ps. IV : « Soyez touchés de componction dans le repos de vos lits sur les choses que vous méditez contre moi au fond de vos cœurs; » écrivant sur le sacrifice, ajoute aussitôt : « Offrez à Dieu un sacrifice de justice, » faites des œuvres de justice après les gémissements de la pénitence, comme l'ajoute le commentaire. Donc, comme l'holocauste est le sacrifice parfait, de même l'homme satisfait pleinement à Dieu par les vœux dont il vient d'être parlé, vu qu'il offre en holocauste, et ses biens extérieurs, et son esprit tout entier. Ce qui précède démontre que l'état de religion renferme, non-seulement la perfection de la charité, mais encore celle de la pénitence, en tant qu'il n'y a pas de péchés assez graves pour qu'on exige de l'homme que, pour satisfaire à ces mêmes péchés, il entre en religion, ce qui fait que l'état de religion est, en quelque sorte, au-dessus de toute espèce de satisfaction. On voit à cette occasion, dans le Droit, livre XXX, quest. II, ch. *Admonere*, qu'il est conseillé à Astolphe, qui avoit mis à mort son épouse, d'entrer dans un monastère, comme ce qu'il a de plus parfait et de plus simple; s'il ne le fait pas on lui enjoint une pénitence excessivement dure.

Mais parmi les trois vœux que nous avons dit appartenir à l'état de religion, le vœu principal est celui d'obéissance, on peut le prouver de plusieurs manières. Et d'abord, par le vœu d'obéissance, l'homme offre à Dieu sa propre volonté; par celui de continence, il lui fait le sacrifice de son corps, et par celui de pauvreté, il lui offre ses biens extérieurs. Comme parmi les biens de l'homme, son corps passe avant les biens extérieurs et son ame avant son corps; de même le vœu de

---

vota Deo emittunt quasi propter holocausti excellentiam antonomastice religiosos vocari. Per sacrificii autem oblationem secundum legis mandatum pro peccatis satisfacere oportet, ut in *Levitico* expresse jubetur. Unde *Psal.* IV, cum dixisset, « Quæ dicitis in cordibus vestris et in cubilibus vestris compungimini, » statim de sacrificatione scribens dixit : « Sacrificate sacrificium justitiæ, » id est opera facite justa post pœnitentiæ lamenta, ut Glossa exponit. Sicut ergo holocaustum sacrificium est perfectum, ita per vota præmissa perfecte homo Deo satisfacit, cum et de proprio spiritu holocaustum offert. Ex quo patet, quod religionis status non solum perfectionem charitatis, sed etiam perfectionem pœnitentiæ continet in tantum, quod nulla sunt peccata tam gravia, pro quibus possit homini imponi pro satisfactione religionis assumptio, quasi religionis statu omnem satisfactionem transcendente. Unde ut habetur trigesima tertia, quæstione secunda, capitulo *Admonere*, Astulpho, qui uxorem occiderat, consulitur ut monasterium ingrediatur quasi melius et levius, alioquin ei durissimam pœnitentiam injungit.

Inter hæc autem tria quæ ad religionis statum diximus pertinere, præcipuum est obedientiæ votum, quod quidem multipliciter apparet. Primo quidem, quia per obedientiæ votum homo Deo propriam voluntatem offert : per votum autem continentiæ offert ei sacrificium de proprio corpore, per votum vero paupertatis offert de exterioribus. Sicut ergo inter bona hominis corpus præfertur exterioribus rebus, et anima corpori, ita votum continentiæ voto paupertatis præferretur, votum autem

continence l'emporte sur celui de pauvreté, et celui d'obéissance sur l'un et sur l'autre. Secondement, parce que l'homme se sert des biens extérieurs et même de son corps comme il lui plaît. Ainsi donc, celui qui donne sa propre volonté, semble avoir tout donné. Le vœu d'obéissance est, par conséquent, plus universel que les vœux de continence et de pauvreté, il renferme, en quelque sorte, les deux autres. C'est pour cela que Samuel préfère l'obéissance à tous les sacrifices lorsqu'il dit, premier livre des Rois, ch. XV : « L'obéissance est préférable aux victimes. »

CHAPITRE XII.

Réfutation de ceux qui ont eu la présomption de diminuer le mérite de l'obéissance ou du vœu.

Le démon donc, jaloux de la perfection humaine, a suscité divers maîtres de mensonge et de séduction qui ont combattu les trois voies de perfection desquelles il a été parlé plus haut. Vigilance, en effet, a combattu la première. Saint Jérôme, élevant la voix contre lui, dit : « Mais ce qu'il avance, à savoir que ceux qui jouissent de leurs biens, et qui peu à peu en distribuent les revenus aux pauvres, font mieux que ceux qui, après les avoir tous vendus, les distribuent de suite et en une seule fois; ce ne sera pas moi qui lui répondrai, ce sera le Seigneur : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi. Il parle à celui qui veut être parfait, qui, avec les Apôtres, abandonne son père, sa barque et ses filets. Celui que vous louez c'est le second ou le troisième degré que nous admettons nous aussi, pourvu que nous sachions qu'il faut préférer le premier au second et au troisième, ce qui fait qu'afin d'exclure cette erreur, il est dit au livre des Dogmes ecclésiastiques : « Il est bien de dispenser avec économie ses biens aux pauvres;

---

obedientiæ utrique. Secundo, quia propter propriam voluntatem homo et exterioribus rebus utitur et proprio corpore. Sic igitur qui propriam voluntatem dat, totum dedisse videtur. Universalius igitur est obedientiæ votum, quam continentiæ et paupertatis, et quodammodo includit utrumque. Hinc est quod Samuel obedientiam omnibus sacrificiis præfert dicens I. *Regum*, XV : « Melior est obedientia, quam victimæ. »

CAPUT XII.

Contra errores illorum qui præsumpserunt diminuere meritum obedientiæ, vel voti.

Humanæ igitur perfectioni diabolus invidens diversos vaniloquos et seductionis magistros suscitavit, qui prædictas perfectionis vias impugnarent. Primam enim perfectionis viam Vigilantius impugnavit, contra quem Hieronymus loquens ait : « Quod autem asserit, eos melius facere qui utantur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venundatis semel omnia largiantur : non à me ei, sed à Domino respondebitur : Si vis esse perfectus, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. Ad eum loquitur qui vult esse perfectus, qui cum Apostolis patrem, naviculam et rete dimittit. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda; et ideo ad excludendum hunc errorem dicitur in libro *De Ecclesiasticis dogmatibus* : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare,

mais il vaut mieux, dans l'intention de suivre le Seigneur, de tout donner à la fois, et, débarrassé de toute inquiétude, d'être dans le besoin avec Jesus-Christ. »

Jovinien a combattu la seconde voie de perfection en égalant le mariage à la continence. Saint Jérôme a réfuté son erreur d'une manière très-expresse dans le livre qu'il a écrit contre lui. Saint Augustin parle aussi de cette erreur dans son livre des Rétractations, de la manière qui suit : « L'hérésie de Jovinien a voulu égaler le mérite des vierges sacrées à la pudicité du mariage. » On dit même de là que, dans la ville de Rome, quelques religieuses, sur l'impudicité desquelles précédemment on n'avoit aucun soupçon, ont contracté mariage. La sainte Eglise, notre mère, a en tout point résisté, avec la plus grande fidélité et la plus grande force, à cette erreur. On lit aussi, à cette occasion, dans le livre des Dogmes ecclésiastiques : « Egaler le mariage à la virginité consacrée à Dieu, ou croire que se priver de vin et de viande, par esprit de mortification, n'augmente en rien le mérite, ce n'est pas là la doctrine chrétienne, mais celle de Jovinien. »

Ces anciens piéges ne suffisant à satisfaire le démon, il a, dit-on, suscité de nos jours certains hommes qui combattent le vœu d'obéissance et généralement tous les autres; à ces fins, ils soutiennent qu'il est plus louable de faire les bonnes œuvres de la vertu sans y être obligé par vœu ou par obéissance, que si l'on y est astreint par l'un ou par l'autre. On dit de quelques-uns d'entre eux qu'ils sont tombés dans une absurdité telle, qu'ils soutiennent que le vœu que quelqu'un a émis d'entrer en religion, il peut sans détriment aucun pour son salut n'en tenir aucun compte. On dit aussi que pour soutenir leur erreur ils s'appuyent sur des raisons vaines et futiles. Ils disent, en effet, que plus l'action est volontaire, plus elle est louable et méri-

---

melius est pro intentione sequendi Dominum, insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine cum Christo egere. »

Secundam perfectionis viam impugnavit Jovinianus, matrimonium virginitati adæquans, cujus errorem Beatus Hieronymus evidentissime confutat in libro quem contra eum scripsit, de quo etiam errore Augustinus in libro *Retractationum* sic dicit : « Joviniani hæresis, sacrarum virginum meritum æquare pudicitæ conjugali voluit : unde in urbe Romana nonnullas etiam sanctimoniales de quarum impudicitia suspicio nulla præcesserat, dejecisse in nuptias dicitur. » Huic nostra sancta mater Ecclesia per omnia fidelissime ac fortissime resistit. Unde in libro *De Ecclesiasticis dogmatibus* dicitur, « sacratæ Deo virginitati nuptias coæquare, aut pro amore castigandi corporis abstinentibus à vino vel carnibus nihil credere meriti accrescere non est christiani, sed Joviniani. »

His autem antiquis insidiis diabolus non contentus, temporibus nostris quosdam dicitur incitasse, votum obedientiæ ac alia vota communiter impugnantes, dicendo laudabilius esse bona opera virtutum facere sine voto vel obedientia, quasi ad hoc facienda homo per votum vel obedientiam constringatur. Quorum aliqui dicuntur in tantam vesaniam prosilire, quod asserant votum, quod aliquis emisit de religione intranda posse prætermitti, absque detrimento salutis. Hunc autem errorem quibusdam vanis et frivolis rationibus confirmare dicuntur. Dicunt enim, quod tanto

toire; et qu'au contraire, plus est stricte l'obligation où l'on est de faire une chose, moins aussi cette chose semble volontaire. Les œuvres de vertu que quelqu'un fait conformément au mouvement de son libre arbitre, paroissent, par conséquent, plus louables et plus méritoires que celles qu'il fait parce qu'il y est astreint par vœu ou par obéissance. On dit encore qu'ils s'appuient sur ce que dit saint Prosper dans son second livre de la Vie contemplative. Il s'exprime ainsi : « Nous devons jeûner et nous abstenir de telle sorte que nous ne soyons pas dans la nécessité de le faire, de peur que n'étant pas encore assez dévoués, nous ne le fassions pas volontairement, mais bien contre notre gré. » Ils pourroient aussi, pour prouver leur assertion, rapporter ce que dit l'Apôtre II. Cor., ch. IX : « Que chacun donne ce qu'il aura résolu en lui-même de donner, non avec tristesse, ni par force, car Dieu aime celui qui donne avec joie. »

Il importe donc de démontrer clairement la fausseté de ce qu'ils disent, et de réduire à néant leurs frivoles raisons. Pour démontrer la fausseté de cette assertion, il faut s'appuyer : 1° sur les paroles suivantes du Psaume LXXV : « Faites un vœu au Seigneur votre Dieu, et rendez-le lui. » « Il faut remarquer, dit le commentaire à ce sujet, qu'il y a des vœux faits à Dieu, qui sont communs à tous; ce sont ceux sans lesquels il n'y a pas de salut possible, comme le vœu de la foi dans le baptême et autres semblables; nous sommes tenus de les garder quand même nous ne les promettrions pas; il est dit à tous sur ces points : « Vouez et rendez; » il en est d'autres, au contraire, qui sont propres à chacun; tels sont les vœux de virginité, de chasteté et autres semblables. » Il nous invite donc et ne nous commande pas de faire ces derniers; mais une fois qu'ils sont faits il nous ordonne de les accomplir. Il est conseillé à la volonté de faire vœu, mais une fois le vœu fait, il y a nécessité de le rendre. Il y a donc un

---

aliquid est laudabilius et magis meritorium, quanto est magis voluntarium : sed quanto aliquid est magis necessarium, tanto videtur minus voluntarium, laudabilius ergo et magis meritorium videtur esse, quod quis opera virtutum exerceat proprio arbitrio et absque necessitate voti vel obedientiæ, quam quod ex voto vel obedientia hoc facere compellatur. Dicuntur etiam ad hoc inducere, quod Prosper dicit in secundo libro *De vita contemplativa*. Dicit enim : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus, ne jam non devoti, sed inviti rem non voluntarie faciamus. » Possent etiam ad hoc inducere quod dicit Apostolus II. *Corinthiorum*, IX : « Unusquisque prout destinavit in corde suo non ex tristitia, aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus. »

Oportet ergo manifeste ostendere, et hoc falsum esse quod dicunt et eorum frivolas rationes elidere. Ad ostendendum autem hujus erroris falsitatem primo assumendum est, quod in *Psal*. LXXV dicitur : « Vovete et reddite Domino Deo vestro. » Ubi dicit Glossa : « Notandum, quod alia sunt communia vota Dei, scilicet sine quibus non est salus, ut vovere fidem in baptismo et hujusmodi quæ etiam si non promittimus, solvere debemus, et de his præcipitur omnibus, vovete et reddite, alia sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas, et hujusmodi. » Ad hæc ergo vovenda nos invitat, non præcipit, ut voveamus, sed ut vota reddamus. Vovere enim

vœu qui est de précepte, et un vœu qui n'est que de conseil. Mais on conclut de la nécessité qu'ils imposent tous deux, qu'il vaut mieux faire une bonne œuvre y étant obligé par vœu que si on n'étoit pas obligé de la faire. Il est évident, en effet, que tous sont tenus par précepte divin de faire les choses qui sont de nécessité de salut, et il n'est pas permis de penser que Dieu a donné inutilement un précepte quelconque ; « mais la charité, comme le dit l'Apôtre, I. Tim , ch. II, est la fin de tout précepte ; » ce seroit donc inutilement qu'il seroit commandé de faire quelque chose, s'il n'y avoit pas une charité plus parfaite à le faire qu'à ne pas le faire. Non-seulement il nous est ordonné de croire et de ne pas voler, mais nous sommes encore obligés d'en faire le vœu. Il y a donc une charité plus parfaite à croire et à ne pas voler à la suite d'un vœu, que si on le faisoit sans vœu ; il en est de même des autres choses de ce genre. Mais ce qui appartient plus immédiatement à la charité est, et plus louable et plus méritoire. Il est donc et plus louable et plus méritoire de faire une chose à la suite d'un vœu que s'il n'y en avoit pas. Encore une fois, on ne donne pas seulement le conseil de garder la virginité et la chasteté, mais on conseille d'en faire le vœu, comme le prouve le commentaire cité plus haut. Mais, ainsi qu'il a été dit déjà, on ne donne que le conseil de faire ce qui est plus parfait, donc il vaut mieux garder la chasteté après en avoir fait le vœu que sans l'avoir fait ; il en est de même pour les autres choses de ce genre. On est de même dans l'usage de recommander d'une manière particulière, parmi les autres bonnes œuvres, l'observation de la virginité à laquelle nous invite le Seigneur lorsqu'il dit, saint Matthieu, ch. XIX : « Que celui qui peut comprendre comprenne. » Mais le vœu rend la virginité elle-même plus louable. Saint Augustin dit en effet dans son livre de la Virginité :

---

voluntati consulitur, sed post voti emissionem redditio exigitur necessario. Votum ergo quoddam est in præcepto, quoddam in consilio. Ex utroque autem ex necessitate concluditur, quod melius est aliquod bonum facere ex voto, quam sine voto. Manifestum est enim, quod ad ea quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur ex Dei præcepto, nec est fas æstimare aliquod Dei præceptum in vacuum dari : « finis autem cujuslibet præcepti est charitas, » ut dicit Apostolus I. *Timothei*, I. Frustra ergo daretur aliquod præceptum de aliquo faciendo, si non magis ad charitatem pertineret illud facere, quam non facere. Datur autem præceptum non solum de credendo vel de non furando, sed etiam ut hæc voveamus. Credere igitur ex voto et abstinere à furto ex voto, et cætera hujusmodi, magis ad charitatem pertinet, quam si sine voto fiant. Quod autem magis ad charitatem pertinet, magis est laudabile, et magis meritorium. Magis ergo est laudabile et meritorium facere aliquod ex voto, quam sine voto. Rursus, consilium datur non solum de virginitate vel castitate servanda, sed etiam de vovendo, ut patet ex Glossa supra inducta. Sed consilium non datur nisi de meliori bono, ut supra dictum est, melius ergo est servare virginitatem cum voto, quam sine voto, et simile est in aliis. Item inter alia bona opera maxime observatio virginitatis commendari solet, ad quam Dominus invitat dicens *Matth.*, XIX : « Qui potest capere, capiat, » sed ipsa virginitas ex voto commendabili redditur. Dicit enim Augustinus in libro *De virginitate :* « Neque virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur, quam vovet et servat

« On n'honore pas la virginité parce qu'elle est virginité, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu, et qu'elle voue et conserve la continence de la piété. Nous ne prêchons pas au milieu des vierges, dit-il plus bas, qu'elles sont vierges, mais qu'elles sont consacrées à Dieu par une pieuse continence de la virginité. » Il est donc un grand nombre d'œuvres qui, parce qu'on a fait le vœu de les accomplir, deviennent par là bien plus louables. De plus, si l'on joint un bienfait à un autre qui l'est aussi, il en résulte un bien plus parfait que chacun des deux pris à part. Or, il ne peut y avoir aucun doute que la promesse elle-même d'un bien n'en soit une. C'est ce qui fait que celui qui fait à quelqu'un une promesse, semble déjà lui accorder un bien, d'où il suit que ceux à qui on fait une promesse sont dans l'usage de remercier pour cette promesse; mais le vœu est une promesse faite à Dieu, comme le prouve ce qui se lit dans l'Ecclésiastique, chap. IV : « Si vous avez voué quelque chose à Dieu, sans retard rendez-le lui; il n'aime pas la promesse infidèle et insensée. » Il vaut donc mieux faire une chose après l'avoir promise par vœu, que de la faire simplement sans vœu.

Encore, plus est grand l'objet qu'un homme accorde à un autre homme, plus grande aussi est la récompense qu'il mérite de lui. Mais celui qui fait une chose sans y être obligé par vœu, ne donne à celui pour lequel il la fait, que la chose seule qu'il fait par amour pour lui, pendant que celui qui ne se contente pas de la faire, mais qui s'y oblige encore par vœu, ne lui donne pas seulement la chose qu'il fait, il lui fait encore don de la puissance par laquelle il agit. Il se met, en effet, dans une position telle qu'il est obligé d'accomplir ce qu'auparavant il pouvoit licitement omettre. Il y a donc aux yeux de Dieu un plus grand mérite pour celui qui fait une chose parce que son vœu l'y oblige, que pour celui qui la fait sans l'avoir promise par vœu. Une bonne œuvre est donc d'autant plus louable que la volonté est plus fortement affermie dans le bien, de même que l'obstination de la

continentiam pietatis. » Et infra : « Nec nos virginibus, quod virgines sunt, prædicamus, sed quod Deo dicatæ sunt pia continentia virginitatis. » Multo igitur magis aliqua opera laudabiliora redduntur, ex hoc quod per votum Deo dicantur. Iterum, quodlibet bonum finitum cum enumeratione alterius boni melius est. Nulli autem dubium esse potest, quin ipsa promissio boni sit aliquod bonum. Unde et qui homini aliquid promittit, bonum aliquod ei videtur jam impendere, unde et quibus aliquid promittitur, gratias agunt : votum autem est quædam promissio Deo facta, ut patet per illud quod dicitur *Ecclesiastici* IV : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Melius est igitur aliquid facere et vovere, quam facere simpliciter absque voto.

Adhuc, quanto aliquis plus dat alicui, tanto majus aliquid ab eo meretur. Qui autem facit aliquid sine voto, dat ei solum, quod facit propter ejus amorem; qui autem non solum facit, sed etiam vovet, non solum dat ei quod facit, sed etiam potentiam, qua facit. Facit enim se non posse quin faciat, quod prius non facere licite poterat. Majus igitur aliquid meretur apud Deum qui ex voto aliquid facit, quam qui illud facit sine voto. Amplius ad laudem boni operis pertinet, quod voluntas firme-

volonté dans le mal aggrave la faute. Il est donc évident, après cela, que celui qui voue quelque chose, rend sur cette même chose qu'il voue sa volonté plus ferme, ce qui fait que quand il accomplit la bonne œuvre qu'il a vouée, elle procède d'une volonté plus solide. Ce qui fait, par conséquent, que comme plus le propos d'après lequel on fait une chose mauvaise est ferme, plus la faute qui en résulte est grave, car alors il y a péché de malice; de même la bonne œuvre que quelqu'un fait à la suite d'un vœu devient par là plus méritoire.

Par conséquent, plus la vertu de laquelle procède un acte est grande, excellente, plus aussi l'acte est louable, puisque tout le mérite d'un acte se tire de la vertu qui le produit. Mais il arrive quelquefois que l'acte d'une vertu inférieure est commandé par une vertu supérieure, comme, par exemple, si quelqu'un fait par charité un acte de justice; il vaut donc mieux faire un acte d'une vertu inférieure d'après les motifs d'une vertu supérieure, comme d'accomplir une œuvre de justice par un motif de charité, ce qui est bien plus parfait. Mais il est évident que les bonnes œuvres particulières que nous faisons appartiennent à quelques vertus particulières; ainsi jeûner appartient à l'abstinence, être continent à la chasteté, ainsi des autres. Mais faire un vœu est un acte de lâtrie, personne par conséquent ne sauroit douter que cet acte soit préférable, soit à l'abstinence, soit à la chasteté, ou tout autre de ce genre. Il vaut mieux, en effet, honorer Dieu, que de remplir ses devoirs envers le prochain ou envers soi-même. Donc l'œuvre, soit de continence, soit de chasteté, ou de toute autre vertu de ce genre qui est inférieure à la lâtrie, est par conséquent plus louable, si elle procède d'un vœu. Le sentiment pieux de l'Eglise vient aussi à l'appui de cette thèse; car, invitant les hommes à faire des vœux, elle accorde à ceux qui les émettent des

---

tur in bono, sicut ad aggravationem culpæ pertinet, quod voluntas sit obstinata in malo. Manifestum est autem, quod qui aliquid vovet, voluntatem suam firmat ad id quod vovet, et sic cum implet, quod voverat opus bonum, ex voluntate firmata procedit. Sicut igitur ad gravamen culpæ pertinet, quod ex proposito firmato aliquis malum operetur, hoc enim est ex malitia peccare, ita ad augmentum meriti pertinet quod aliquis bonum opus operetur ex voto.

Item, quanto aliquis actus ab excellentiori virtute progreditur, tanto laudabilior est, cum tota laus operis ex virtute procedat: contingit autem quandoque actum inferioris virtutis à superiori virtute imperari, puta cum aliquis actum justitiæ ex charitate facit, multo igitur melius est opus virtutis inferioris facere ex imperio superioris virtutis, sicut melius est opus justitiæ, si ex charitate fiat. Manifestum est autem, quod particularia bona opera quæ facimus, pertinent ad aliquas inferiores virtutes, puta, jejunare, ad abstinentiam; continere, ad castitatem, et sic de aliis. Vovere autem est proprie latriæ actus, quam nulli dubium esse debet, esse potiorem vel abstinentia, vel castitate, vel quacumque alia hujusmodi virtute. Majus enim est colere Deum, quam recte se habere erga proximum, aut seipsum. Opus igitur abstinentiæ, vel castitatis, vel cujuscumque talium virtutum, quæ sunt infra latriam, laudabilius est si ex voto fiant. Huic etiam suffragatur pium ecclesiæ studium, quæ homines ad vovendum invitans, et voventibus ire in subsidium terræ sanctæ, vel alias in defensionem ecclesiæ indulgentias et privilegia largitur; non au-

indulgences, des priviléges; tel, par exemple, qu'à ceux qui émettent le vœu d'aller au secours de la terre sainte, ou de défendre d'autres églises; mais s'il valoit mieux faire une bonne œuvre sans vœu qu'à la suite d'un vœu, elle n'engageroit pas à en faire. Cette assertion est aussi contraire aux paroles de l'Apôtre, I. Cor., ch. XII : « Entre ces dons, ayez plus d'empressement pour les meilleurs. » Il suit de là que, s'il valoit mieux faire de bonnes œuvres sans vœu qu'à la suite d'un vœu, loin d'inviter à en faire, elle en détourneroit soit par défense, soit au moins par persuasion. Comme pareillement l'intention de l'Eglise est de ramener les fidèles à un état plus parfait, elle les absoudroit tous de leurs vœux, afin de rendre par ce moyen leurs œuvres plus louables. Il est donc évident qu'une proposition de ce genre répugne également à ce que tient et pense l'Eglise, ce qui fait qu'on doit la rejeter comme hérétique.

Quant aux raisons qu'ils objectent en leur faveur, il est facile d'y répondre, et on peut le faire d'une foule de manières. Leur première objection consiste en effet à dire, la bonne œuvre faite à la suite d'un vœu est moins volontaire ; or ceci n'est pas universellement vrai pour toutes les choses. Il est en effet un grand nombre de personnes qui font avec tant de promptitude de volonté les choses qu'elles ont vouées, que quand même elles ne les auroient pas vouées, non-seulement elles les feroient, mais elles en feroient même le vœu. Admettons en second lieu qu'une bonne œuvre que quelqu'un fait à la suite d'un vœu ou par obéissance, soit considérée simplement en elle-même involontaire, il la fait cependant cette œuvre, parce que son vœu ou l'obéissance l'y oblige, et qu'il ne veut pas y manquer; et il agit encore lorsqu'il la fait, et d'une manière plus louable et plus méritoire que s'il la faisoit avec promptitude de volonté et sans vœu. Bien, en effet, qu'il n'ait pas la volonté propre de la faire, comme par exemple de jeûner, il a cependant la volonté propre d'accomplir

---

tem invitaret ad vovendum, si melius bona opera esset facere sine voto. Hoc enim esse contra exhortationem Apostoli I. *Corinthiorum,* XII : « Æmulamini charismata meliora. » Unde si melius esset bona opera facere absque voto, non invitaret ad vovendum, sed etiam à vovendo retraheret vel prohibendo, vel etiam dissuadendo. Similiter etiam cum ecclesiæ intentio sit homines fideles ad meliorem statum reducere, omnes à votis factis absolveret; ut sic eorum bona opera laudabiliora existerent. Patet igitur hujusmodi positionem repugnare ei quod communiter ecclesia tenet et sentit, unde et tanquam hæretica reprobanda est.

Ad ea vero quæ pro se objiciunt, facile est multipliciter respondere. Primo enim quod dicunt, quod opus bonum ex voto factum est minus voluntarium, non est universaliter et in omnibus verum. Multi enim sunt qui ea quæ voverunt tam prompta voluntate faciunt, ut etiam si non vovissent, non solum facerent, sed voverent. Secundo detur quod aliquod bonum opus quod quis facit ex voto, vel obedientia simpliciter consideratum sit involuntarium, sed tamen facit hoc ex necessitate voti, vel obedientiæ, quam non vult præterire, adhuc dum hoc facit, laudabilius operatur, et magis meritorie, quam si prompta voluntate illud faceret sine voto. Et si enim non habeat voluntatem propriam illud faciendi, puta jejunandi, ha-

son vœu ou d'obéir, ce qui est et plus méritoire et plus louable que jeûner; par conséquent, celui qui agit de la sorte mérite plus que celui qui jeûne de sa propre volonté. On juge que la volonté d'accomplir un vœu ou d'obéir est d'autant plus prompte, que ce que fait quelqu'un par obéissance ou par vœu, considéré en soi-même, répugne davantage à la volonté. C'est pourquoi saint Jérôme dit au moine Rustique : « Mon entretien tend par tous ces moyens à ce but; c'est de vous apprendre à ne pas vous abandonner à votre libre arbitre. » Et il ajoute un peu plus bas : « C'est que vous ne fassiez pas ce que vous voulez, que vous mangiez ce qu'il vous est ordonné de manger, que vous ne possédiez que ce que vous aurez reçu, que vous vous revêtiez des habits qui vous sont donnés, que vous acquittiez la dette de votre œuvre, que vous soyez soumis à qui vous ne voudriez pas l'être, que, fatigués, vous veniez à votre couche, et que, vous promenant, vous sommeilliez, et que vous soyez forcé de vous lever avant d'avoir pris votre sommeil. »

Tout ce que nous venons de dire prouve que le mérite d'une bonne œuvre vient de ce que celui qui la fait ou la supporte, ne la fait pas pour la chose elle-même, mais bien pour Dieu; parce qu'il est démontré que la volonté se porte avec d'autant plus de promptitude vers l'amour de Dieu, que ce que nous faisons ou souffrons pour lui est plus opposé à notre volonté. Il résulte de là que plus les choses que les martyrs ont supportées pour l'amour de Dieu sont nombreuses et opposées à la volonté humaine, plus ils ont de mérite devant Dieu. C'est pourquoi Eléazar dit, IIe livre des Mach., ch. VI, pendant qu'on le tourmentoit : « Je supporte dans mon corps de cruelles douleurs, mais mon ame me les fait volontiers souffrir à cause de la crainte de Dieu. »

Etant donné en troisième lieu un homme en qui n'existe pas même

bet tamen voluntatem promptam votum implendi, vel obediendi, quod est multo laudabilius et magis meritorium quam jejunare, unde plus meretur quam ille qui sua voluntate jejunat : tantoque voluntas votum implendi, aut obediendi promptior judicatur, quanto id quod aliquis facit propter obedientiam, vel votum magis in se consideratum voluntati repugnat. Unde Hieronymus ad Rusticum monachum dicit : « Per hæc omnia ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum. » Et post pauca dicit : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur, operis tui pensam persolvas, subjiciaris cui non vis, lassus ad stratum venias, ambulansque dormites, et needum expleto somno surgere compellaris. » Ex hoc patet quod ad meritum boni operis pertinet, ut quæ aliquis propter seipsa non vellet, propter Deum faciat aut patiatur; quia tanto invenitur voluntas promptior ad fervorem divini amoris, quanto magis ea quæ propter ipsum facimus, aut patimur nostræ voluntati repugnant. Unde et martyres maxime commendantur, quanto plura sustinuerunt propter Dei amorem contra voluntatem humanam : unde II. *Machabæorum,* VI, Eleazarus dum torqueretur dixit : « Diros corporis sustineo dolores, secundum animam vero propter timorem Dei libenter hæc patior. »

Tertio detur quod nec etiam aliquis ipsam voluntatem retineat votum servandi, aut obediendi, manifestum est, quod cum

la volonté de garder son vœu ou d'obéir; il est évident que devant Dieu qui juge les cœurs, un tel homme est considéré comme réfractaire de son vœu, et qu'il prévarique contre l'obéissance qu'il doit. Si néanmoins il accomplit par une crainte purement humaine ou par pudeur le vœu qu'il a fait, ou ce qui lui est commandé, il n'aura nul mérite devant Dieu, parce qu'il ne le fait pas dans le dessein de lui plaire, mais seulement parce qu'une nécessité humaine l'y contraint; ce n'est cependant pas inutilement qu'il fait son vœu, si l'amour a présidé à son émission, car son vœu est plus méritoire que le jeûne d'un autre qui le fait simplement, et ce mérite il le retrouve s'il se repent de cœur de sa prévarication. Ici se trouve la réponse aux raisons mises en avant par les adversaires et qui traitent de la nécessité humaine, tel, par exemple, que lorsque quelqu'un fait par pudeur ou par crainte humaine ce qu'il a voué ou juré, mais qui n'ont nullement trait à la nécessité qui a pour fin l'amour de Dieu, tel, par exemple, que quelqu'un fait ou souffre pour faire la volonté de Dieu ce qu'autrement il n'eût pas fait, c'est ce que prouvent les paroles de l'Apôtre lorsqu'il dit, II. Cor., ch. IX : « Ce n'est ni par tristesse ni par nécessité. » La tristesse est fille de la nécessité, mais la nécessité qui provient de l'amour divin, ou détruit, ou diminue la tristesse. C'est aussi ce que prouvent les paroles de saint Prosper : « Ne faisons pas involontairement, sans dévotion et contre notre gré ce que nous avons promis. La nécessité qui procède de l'amour divin, loin de le diminuer, l'augmente. » Et qu'une telle nécessité soit louable et désirable, c'est ce que prouvent les paroles de saint Augustin dans sa lettre à Armentarius et à Pauline : « Parce que vous avez déjà fait vœu, vous vous êtes obligé, il ne vous est pas permis de faire autre chose. Avant d'être lié par votre vœu, vous étiez libre de faire ce que vous vouliez; mais vous seriez au-dessous de cette liberté, bien qu'il ne faille pas ap-

---

Deus judex sit cordium, apud Deum talis habetur quasi voti fractor, aut obedientiæ prævaricator. Si tamen impleat quod vovit, vel quod ei præcipitur solo humano timore, vel pudore, non est ei meritorium apud Deum, quia non facit voluntate Deo placendi, sed humana necessitate coactus : nec tamen inutiliter vovit, si ex charitate vovit, nam plus meruit in vovendo, quam alius simpliciter jejunando, quod meritum ei reservatur, si de prævaricatione cordis pœniteat. Per hoc etiam patet responsio ad authoritates inductas, quæ loquuntur de necessitate humana, cum aliquis scilicet ex pudore vel timore humano facit quod juravit vel vovit : non autem loquuntur de necessitate, quæ est ex fine dilectionis divinæ, puta, cum aliquis facit, vel patitur ea quæ alias nollet, ut impleat voluntatem divinam. Et hoc patet ex verbis Apostoli, qui dicit II. *ad Corint.,* IX : « Non ex tristitia aut necessitate. » Tristitiam enim humanam necessitas inducit : necessitas autem dilectionis divinæ tristitiam tollit, vel minuit. Patet etiam hoc ex verbis Prosperi dicentis : « Ne non devoti sed inviti rem non voluntarie faciamus. Non enim necessitas quæ ex divina dilectione procedit, minuit dilectionem, sed auget. » Et quod talis necessitas sit laudanda et appetenda, patet per hoc quod Augustinus dicit in epistola *ad Armentarium et Paulinam* : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quod velles facere, sed tunc esses inferior, quamvis non sit gratulanda

prouver la liberté par laquelle il se fait que l'on rend avec avantage ce que l'on ne doit pas.

» Mais maintenant, comme la promesse que vous avez faite à Dieu vous oblige, ce n'est pas, par conséquent, à un grand acte de justice que je vous invite, à savoir de garder la continence que vous aviez déjà vouée, comme le prouve ce que nous venons de dire, mais c'est d'une grande iniquité que je veux vous éloigner. Si vous n'accomplissez pas votre vœu, vous serez loin de ce que vous eussiez été si ne l'aviez pas fait; vous eussiez été alors moins grand, mais vous n'eussiez pas été pire. Mais, ce qu'à Dieu ne plaise...! si vous rompez la foi promise à Dieu, vous serez d'autant plus malheureux que vous eussiez été plus heureux si vous l'aviez gardée. Ne vous repentez donc pas du vœu que vous avez fait, réjouissez-vous plutôt qu'il ne vous soit pas permis de faire ce que vous n'eussiez pas pu accomplir sans danger pour vous. Attaquez avec courage ce que vous avez promis et remplissez par vos actions vos promesses; celui qui désire vos vœux vous soutiendra lui-même : heureuse est la nécessité qui vous pousse à faire ce qu'il y a de plus parfait. » Ces paroles prouvent aussi que l'assertion de ceux qui soutiennent que quelqu'un n'est pas tenu d'accomplir le vœu qu'il a fait d'entrer en religion est erronée.

CHAPITRE XIII.

De la perfection de l'amour du prochain, qui est de nécessité de salut.

Après avoir considéré la perfection de la charité en tant qu'elle appartient à l'amour de Dieu, nous allons maintenant la considérer en tant qu'elle a pour objet l'amour du prochain. La perfection de l'amour du prochain, aussi bien que celle de l'amour de Dieu, renferme plusieurs degrés. Il y a en effet une certaine perfection qui est requise pour le salut, et elle est de nécessité de précepte. Il y a aussi

---

libertas, qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur.

» Nunc vero quia tenetur apud Deum sponsio tua, non te ad magnam justitiam invito, scilicet ad continentiam quam jam voveras, ut per superiora apparet, sed à magna iniquitate deterreo. Non enim talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses : minor enim tunc esses, non pejor, modo autem tanto, quod absit, miserior si fidem Deo fregeris, quanto beatior si persolveris. Nec ideo te vovisse pœniteat, immo gaude jam tibi non sic licere quod cum tuo detrimento licuisset. Aggredere itaque intrepidus, et dicta imple factis, ipse adjuvabit qui vota tua expetit. Felix est necessitas, quæ ad meliora compellit. » Patet etiam ex his verbis erroneum esse quod dicunt, quod aliquis non tenetur de implendo votum de religione intranda.

CAPUT XIII.

De perfectione dilectionis proximi, quæ est necessaria ad salutem.

His autem consideratis de perfectione charitatis quantum pertinet ad dilectionem Dei, considerandum relinquitur de charitatis perfectione quantum pertinet ad dilectionem proximi. Est autem considerandus multiplex gradus perfectionis circa dilectionem proximi, sicut et circa dilectionem Dei. Est enim quædam perfectio, quæ requiritur ad salutem, quæ cadit sub necessitate præcepti. Est etiam quædam ul-

une perfection plus grande et surabondante qui ne tombe que sous la nécessité du conseil. Mais la perfection de l'amour du prochain, nécessaire au salut, doit être considérée d'après le *mode* même de l'aimer que nous prescrit le précepte, qui s'exprime ainsi : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Comme Dieu est le bien universel qui existe au-dessus de nous, la perfection de l'amour divin exige que le cœur de l'homme se tourne tout entier d'une certaine façon vers lui, ainsi que le prouve ce que nous avons dit plus haut. C'est pour cela que les paroles suivantes expriment convenablement le mode d'aimer Dieu : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur. » Mais le prochain n'est pas un bien universel existant au-dessus de nous, il est seulement un bien particulier placé au-dessous de nous ; ce qui fait qu'on ne nous détermine pas un mode d'après lequel on est obligé de l'aimer de tout son cœur, mais simplement comme soi-même. Trois conséquences découlent de ce mode d'aimer le prochain.

La première, c'est que l'amour soit vrai. Comme il semble, en effet, découler de la raison même de la charité ou de l'amour, que celui qui aime quelqu'un lui veuille du bien, il est évident que le mouvement de la dilection tend vers deux choses, à savoir vers celui à qui il veut du bien, et vers le bien qu'il lui veut. Quoique l'on dise que l'on aime l'un et l'autre, on aime toutefois d'un amour véritable celui à qui on désire du bien. On ne donne que comme par accident le nom d'amour au bien que quelqu'un désire à son prochain, en tant qu'il tombe comme conséquence sous l'acte de l'amour. Il ne convient pas en effet de dire d'un objet dont quelqu'un désire la destruction, qu'il est proprement et véritablement aimé. Mais il est une foule d'objets que détruit l'usage que nous en faisons ; tel, par exemple,

---

terior perfectio superabundans, quæ sub consilio cadit. Perfectio autem dilectionis proximi necessaria ad salutem consideranda est ex ipso modo diligendi, qui nobis præscribitur in præcepto de proximi dilectione, cum dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Quod vero Deus est universale bonum supra nos existens, ad perfectionem dilectionis divinæ requirit, ut totum cor hominis secundum aliquem modum convertatur in Deum, sicut ex supra dictis patet. Et ideo modus divinæ dilectionis convenienter exprimitur per hoc quod dicitur, « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » Proximus autem noster non est universale bonum supra nos existens, sed particulare infra nos constitutum : et ideo non determinatur nobis modus, ut aliquis diligat proximum ex toto corde, sed sicut seipsum. Ex hoc autem modo circa dilectionem proximi, tria consequuntur.

Primo quidem, ut sit vera dilectio. Cum enim de ratione dilectionis sive amoris hoc esse videatur, ut aliquis bonum velit ei quem amat, manifestum est, quod motus amoris sive dilectionis in duo tendit, scilicet in eum cui aliquis vult bonum, et in bonum quod optat eidem. Et quamvis utrumque amari dicatur, tamen illud vere amatur, cui aliquis bonum optat. Bonum vero quod quis optat alieni, quasi per accidens dicitur amor, prout ex consequenti sub actu amoris cadit. Inconveniens enim est dicere, quod illud vere et proprie ametur cujus destructionem aliquis optat. Multa autem sunt bona quæ dum in nostrum usum vertimus, consumuntur sicut vinum dum bibitur, et equus dum exponitur pugnæ : unde manifestum est, quod dum res

que le vin lorsqu'on le boit, et un cheval quand on l'expose au combat. Il est évident, d'après cela, que quand nous désirons faire servir certaines choses à notre usage, c'est véritablement et proprement nous-même que nous aimons; mais on dit que nous ne les aimons que par accident et comme par abus. Il est constant que naturellement chacun s'aime vraiment de telle sorte qu'il désire son propre bien, tel, par exemple, que le bonheur, la vertu, la science, et les autres choses nécessaires à la sustentation de la vie. Tout ce que quelqu'un prend pour son usage, il ne l'aime pas véritablement, il n'en aime que l'usage, et c'est lui surtout qu'il aime; mais nous usons des autres hommes comme nous prenons les autres objets pour notre usage. Si donc nous n'aimons notre prochain qu'en tant qu'il nous est utile à quelque chose, il est clair que nous ne l'aimons pas véritablement, que nous ne l'aimons pas comme nous-mêmes, et c'est ce en quoi consiste l'amitié utile et délectable. Celui, en effet, qui aime quelqu'un, parce qu'il lui est utile et agréable, s'aime évidemment lui-même, vu qu'il cherche, au moyen de cet autre, un bien utile et agréable; et on dit de celui par lequel il cherche ce bien, qu'il l'aime, comme on dit que l'on aime le vin ou un cheval, que nous n'aimons pas comme nous-mêmes, au point que nous leur désirions ces biens, mais que nous les désirions plutôt eux-mêmes pour nous comme des biens réels. Ce qui précède démontre donc clairement que l'homme est tenu d'aimer son prochain comme soi-même, et que nécessairement l'amour véritable doit être uni à la charité. La charité procède en effet, comme le dit l'Apôtre, I. Tim., ch. Ier, « d'un cœur pur, d'une conscience intègre, et d'une foi sans détour. » C'est ce qui lui fait dire, I. Cor., ch. XIII : « La charité ne cherche pas son propre bien, mais elle désire le bien de ceux qu'elle aime. » Il se donne lui-même comme un modèle de cette vérité, lorsqu'il dit,

---

aliquas in nostrum usum vertere cupimus, vere quidem et proprie nosipsos amamus, res autem illæ per accidens et quasi abusive a nobis amari dicuntur. Manifestum est autem, quod unusquisque naturaliter sic vere se amat, ut sibiipsi bona optet, puta felicitatem, virtutem, scientiam, et quæ ad sustentationem vitæ requiruntur. Quæcumque vero aliquis in suum usum assumit, non vere illa amat, sed usum, et magis seipsum, sicut autem alias res assumimus in nostrum usum, ita etiam et homines ipsos. Si igitur proximos eo tantum modo diligamus in quantum in nostrum usum venire possunt, manifestum est, quod eos non vere diligimus, nec sicut nos ipsos, et hoc quidem apparet in amicitia utili et delectabili. Qui enim amat aliquem, quia est ad suam utilitatem vel delectationem, seipsum amare convincitur, cum ex altero bonum delectabile vel utile quærit, non illum ex quo quærit, nisi sicut dicitur amari vinum, vel equus quæ non diligimus, sicut nosipsos, ut eis bona optemus, sed magis ut ipsa bona existentia nobis cupiamus. Primo ergo ex hoc quod præcipitur, quod homo proximum tanquam seipsum diligat, dilectionis veritas demonstratur, quam necesse est charitati adesse. « Procedit enim charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, » ut Apostolus dicit I. *Tim.*, I. Ideo ut ipse dicit I. *Corint.*, XIII : « Charitas non quærit quæ sua sunt, » sed optat bona eis, quos amat. Et hujus rei seipsum exemplum dat cum dicit I. *Corint.*, X : « Non quærens quod

I. Cor., ch. X : « Je ne cherche pas ce qui m'est avantageux, mais ce qui l'est à plusieurs, afin qu'ils se sauvent. »

Le mode prédéterminé d'aimer le prochain nous apprend secondement, que l'amour du prochain doit être juste et droit. L'amour est juste et droit toutes les fois que l'on préfère un bien supérieur à un bien inférieur. Mais il est manifeste que parmi tous les biens humains, le bien de l'ame tient la première place, et après lui vient celui du corps, et celui qui tient la dernière place est celui qui consiste dans les objets extérieurs. C'est pourquoi nous voyons cet ordre de s'aimer soi-même naturellement empreint dans l'homme. Il n'est personne, en effet, qui n'aimât mieux être privé de la vue du corps, que de l'usage de la raison, qui est l'œil de l'esprit. L'homme est aussi disposé à sacrifier tous ses biens extérieurs pour sauver la vie de son corps, comme nous l'apprennent les paroles suivantes de Job, ch. II : « Peau pour peau, et l'homme donnera tout ce qu'il possède pour sauver sa vie. » Voilà l'ordre naturel de l'amour de soi-même ; il n'est presque pas ou point en défaut pour ce qui concerne les biens temporels desquels nous avons cité l'exemple. Mais il se trouve des hommes qui pervertissent l'ordre de la charité, par rapport aux choses que nous avons dites plus haut; tel est le grand nombre de ceux qui, par amour pour leur corps ou pour le sauver, renoncent au bien de la science ou de la vertu. De ce nombre sont encore ceux qui, pour acquérir les biens extérieurs, exposent leur corps à des dangers et des travaux excessifs, leur amour n'est point droit, loin de là, et pour dire la vérité d'une manière plus expresse, il est prouvé qu'ils ne s'aiment pas eux-mêmes. Ici, en effet, on considère comme la chose tout entière ce qui en est la partie principale. Ainsi nous disons d'une ville qu'elle fait une chose, quand ses principaux habitants le font. Mais il est évident que, dans l'homme, l'ame est ce qu'il y a de

---

mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant. »

Secundo ex prædeterminato modo nobis indicitur, ut dilectio proximi sit justa et recta. Est enim justa et recta dilectio, cum majus bonum minori bono proponitur. Manifestum est autem, quod inter omnia humana bona, bonum animæ præcipuum locum tenet, post hoc autem ordinatur bonum corporis, ultimum autem bonum est, quod consistit in rebus exterioribus. Unde et hunc ordinem diligendi seipsum, videmus homini naturaliter inditum. Nullus enim est qui non mallet se corporis oculo privari, quam usu rationis quæ est oculus mentis. Rursusque pro vita corporali tuenda vel conservanda, homo omnia sua bona exteriora largitur, secundum illud *Job*, II : «Pellem pro pelle, et cuncta quæ habet homo dabit pro anima sua.» Et hic quidem naturalis ordo dilectionis sui ipsius, in paucis vel nullis deficit, quantum ad naturalia bona, de quibus exemplum posuimus. Sed inveniuntur nonnulli, qui quantum ad superaddita hunc ordinem dilectionis pervertunt, sicut cum propter salutem vel delectationem corporis bonum virtutis aut scientiæ multi abjiciunt. Rursusque propter exteriora bona conquirenda, corpus suum periculis et laboribus immoderatis exponunt, quorum non est recta dilectio, immo, ut amplius dicam, nec vere isti seipsos diligere comprobantur. Hoc enim maxime videtur esse unumquodque, quod est in ipso præcipuum. Unde et civitatem aliquid facere dicimus, quando

principal, et parmi les *parties* ou facultés de l'ame, la première, c'est la raison ou l'intelligence. Celui donc qui méprise le bien de l'ame raisonnable pour s'attacher aux biens du corps ou de l'ame sensitive, celui-là évidemment ne s'aime pas d'un amour véritable, et c'est pourquoi il est écrit, Ps. X : « Celui qui aime l'iniquité hait son ame. » Ainsi donc, il est établi que l'amour du prochain doit être droit. Lorsqu'il est commandé à quelqu'un d'aimer son prochain comme soi-même, il doit désirer le bien du prochain dans le même ordre que le sien propre, c'est-à-dire qu'il doit désirer d'abord son bien spirituel, puis ensuite les biens de son corps, même ceux qui consistent dans les biens extérieurs. Mais si quelqu'un désire au prochain les biens extérieurs contre la vie du corps, et les biens du corps contre la vie de l'ame, il ne l'aime pas comme soi-même.

Il nous est ordonné d'après le mode préexposé, troisièmement, d'aimer le prochain de façon que notre amour pour lui soit saint. On dit d'une chose qu'elle est sainte dès qu'elle a Dieu pour objet, ce qui fait que l'on dit d'un autel qu'il est saint parce qu'il est consacré à Dieu, on en dit autant des autres choses de ce genre consacrées au ministère divin. Mais de ce qu'un homme en aime un autre comme soi-même, il s'ensuit qu'il existe entre eux une certaine communauté. En tant en effet que deux choses se ressemblent et se conviennent entre elles, on les considère comme n'en faisant qu'une seule, ce qui fait que l'une d'elles est, par rapport à l'autre, comme par rapport à elle-même. Deux hommes quelconques peuvent se ressembler de plusieurs manières. Il en est qui se ressemblent par des rapports naturels qui sont le résultat de la génération charnelle. Tel, par exemple, que s'ils sont issus de mêmes parents; il en est d'autres qui se ressemblent en vertu d'une convenance civile, par exemple, parce qu'ils sont ma-

id faciunt principes civitatis. Manifestum est enim, quod præcipuum in homine est anima, et inter animæ partes sive potestates ratio sive intellectus. Qui ergo bonum rationalis animæ contemnit inhærens bonis corporis vel animæ sensitivæ, manifestum est quod non vere seipsum diligit, unde et *in Psalmo* X, dicitur : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. » Sic ergo rectitudo circa dilectionem proximi instituitur, cum præcipitur alicui, quod proximum diligat sicut seipsum, ut scilicet, eo ordine bona proximis optet, quo sibi optare debet, præcipue quidem spiritualia bona, deinde bona corporis, etiam quæ in exterioribus bonis consistunt. Si quis vero proximo bona exteriora optet contra salutem corporis, aut bona corporis contra salutem animæ, non eum diligit sicut seipsum.

Tertio vero ex prædicto modo præcipitur, ut sit sancta proximi dilectio. Dicitur enim aliquid sanctum, ex eo quod ordinatur ad Deum, unde et altare sanctum dicitur, quia Deo est dicatum, et alia hujusmodi quæ divino ministerio mancipantur. Quod autem aliquis alium diligat sicut seipsum, ex hoc contingit, quod communionem aliquam ad invicem habent : in quantum enim aliqua duo simul conveniunt, considerantur quasi unum, et sic unum eorum se habet ad alterum sicut ad seipsum. Contigit enim aliquos duos, multipliciter convenire. Conveniunt enim aliqui naturali convenientia secundum generationem carnalem, puta, quia ex eisdem parentibus oriuntur : alii vero conveniunt convenientia quadam civili, puta, quia sunt ejusdem civitatis municipes et sub eodem principe, et eisdem legibus guber-

gistrats de la même cité, qu'ils vivent sous le même prince, qu'ils sont gouvernés par les mêmes lois. Chaque emploi ou chaque commerce constituent entre ceux qui s'y livrent ou les remplissent une certaine ressemblance ou des rapports; tels sont les rapports de ceux qui font le commerce ensemble, qui combattent sous le même drapeau, qui exerçent le même métier ou le même art, ou toute autre chose de ce genre. L'affection du prochain, qui résulte de choses de ce genre, peut assurément être honnête et droite, mais ce n'est pas ce qui la rend sainte; ce qui la rend sainte, c'est qu'elle a Dieu pour fin. De même, en effet, que les hommes qui habitent la même cité, deviennent par là concitoyens vu qu'ils sont soumis au même prince, qu'ils sont gouvernés par ses lois; de même aussi tous les hommes, en tant qu'ils tendent naturellement à la béatitude, ont une certaine ressemblance générale relativement à Dieu, comme au principe suprême de tous les êtres, à la source de la béatitude et en législateur de toute justice. Il faut observer toutefois que le bien général d'après la droite raison doit être préféré au bien propre, ce qui fait que par un certain instinct naturel chaque partie a pour objet le bien général. Ce qui le prouve, c'est que quelqu'un expose aux coups qu'on lui porte sa main, afin de préserver et sa tête et son cœur desquels dépend la vie de l'homme tout entier. Dans la communauté de laquelle nous avons parlé, qui fait que tous les hommes ont des rapports et qui a pour fin la béatitude, chaque homme est considéré comme en étant une partie, et le bien commun de la communauté c'est Dieu lui-même en qui consiste le bonheur de tous. Ainsi, d'après la droite raison et l'instinct de la nature, chacun a pour fin de lui-même Dieu, comme la partie a pour fin le bien de tous, et la charité qui fait que l'homme s'aime soi-même pour Dieu doit perfectionner tout cela.

---

nantur. Et secundum unumquodque officium vel negotiationem, aliqua convenientia, vel communicatio invenitur, sicut qui sunt socii in negotiando, vel militando, vel fabrili officio seu artificio, aut in quocumque hujusmodi. Et hujusmodi quidem proximorum dilectiones honestæ quidem et rectæ possunt esse, sed non ex hoc sanctæ dicuntur, sed solum ex hoc quod dilectio proximi ordinatur in Deum: sicut enim homines qui sunt unius civitatis consortes in hoc conveniunt, quod uni subduntur principi, cujus legibus gubernantur, ita et omnes homines in quantum naturaliter in beatitudinem tendunt, habent quamdam generalem convenientiam in ordine ad Deum, sicut ad summum omnium principem et beatitudinis fontem et totius justitiæ legislatorem. Considerandum est autem, quod bonum commune secundum rectam rationem est bono proprio præferendum: unde unaquæque pars naturali quodam instinctu ordinatur ad bonum totius. Cujus signum est quod aliquis percussioni manum exponit, ut cor vel caput conservet, ex quibus totius hominis vita dependet. In prædicta autem communitate qua omnes homines in beatitudinis fine conveniunt, unusquisque homo, ut pars quædam consideratur, bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et naturæ instinctum unusquisque seipsum in Deum ordinat sicut pars ordinatur ad bonum totius, quod quidem per charitatem perficiatur, qua homo seipsum propter Deum amat. Cum igitur aliquis etiam proximum propter Deum amat, diligit eum sicut seipsum et per hoc dilectio sancta efficitur. Unde di-

Donc, lorsque quelqu'un aime son prochain pour Dieu, il l'aime comme soi-même, et c'est ce qui rend l'amour saint. C'est pourquoi saint Jean dit, Ire Ep., ch. IV : « Nous avons reçu de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu aime son frère. »

Le mode d'aimer le prochain exposé précédemment nous apprend en quatrième lieu que l'amour du prochain doit être efficace et actif. Il est clair que chacun s'aime soi-même de telle sorte que, non-seulement il désire son propre bien, mais que même il désire être préservé de toute espèce de mal; mais chacun se procure la plus grande somme de biens possible, et repousse aussi les maux qui le menacent. Donc, l'homme aime son prochain comme soi-même quand l'affection qu'il a pour lui ne se borne pas à désirer qu'il lui arrive du bien et qu'il soit préservé du mal, mais cela a lieu surtout quand son affection pour lui se manifeste même dans ses œuvres. Saint Jean dit à cette occasion, chap. III : « Mes petits enfants, n'aimons pas seulement de bouche et en paroles, mais par nos œuvres et en vérité. »

CHAPITRE XIV.

De la perfection de l'amour du prochain qui est de conseil.

Après avoir examiné ce qui donne à l'amour du prochain la perfection nécessaire au salut, nous allons considérer ce qui fait que cette perfection surpasse la perfection ordinaire et qu'elle tombe sous le conseil. On peut envisager cette perfection sous trois points de vue. Et d'abord, dans son extension; plus le nombre de ceux auxquels s'étend l'amour est grand, plus parfait aussi paroît-il être grand. Cette extension de l'amour présente aux regards trois degrés dignes de considération. Il est, en effet, certains hommes qui aiment les autres, ou à cause des bienfaits qu'ils en ont reçus, ou à cause d'un lien de pa-

citur I. *Joannis,* IV : « Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. »

Quarto ex prædicto modo dilectionis instruimur, ut proximi dilectio sit efficax et operosa. Manifestum est enim quod unusquisque sic seipsum diligat, ut non solum velit sibiipsi bonum advenire, et malum abesse, sed unusquisque pro posse bona sibi procurat, et mala repellit. Tunc ergo homo proximum diligit sicut seipsum, quando non solum affectum ad proximum habet quo ei bona cupit advenire et mala repelli, sed etiam effectum ostendit opere adimplendo, unde I. *Joannis,* III, dicitur : « Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate. »

CAPUT XIV.

De perfectione dilectionis proximi, quæ cadit sub consilio.

Consideratis igitur his quibus dilectio proximi perficitur perfectione necessaria ad salutem, considerandum est de perfectione dilectionis proximi, quæ communem perfectionem excedit, et sub consilio cadit. Hæc autem perfectio secundum tria attenditur. Primo quidem secundum extensionem. Quanto enim ad plures dilectio extenditur, tanto videtur dilectio proximi esse magis perfecta. In hac autem dilectionis extensione triplex gradus considerandus occurrit. Sunt enim quidam qui alios homines diligunt vel propter beneficia sibi impensa, vel propter naturalis cognationis vinculum aut civilis, et iste dilectionis

renté naturel ou civil, et ce degré d'amour ne dépasse pas les limites de l'amitié civile. Le Seigneur dit à cette occasion, saint Matthieu, ch. V : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les Publicains ne le font-ils pas? Si vous vous contentez de saluer vos frères, que faites-vous de plus qu'eux ? Les Païens ne le font-ils pas? » Il en est d'autres qui étendent l'affection de l'amour même jusqu'aux étrangers, ils ne le font cependant que lorsqu'il ne se trouve rien en eux qui leur soit opposé; et ce degré d'amour ne dépasse pas les limites de la nature. Par le fait que les hommes sont tous, quant à la nature, de même espèce ; tout homme, par conséquent, est naturellement l'ami de tout autre homme. Ce qui prouve surtout cette assertion, c'est que l'homme met dans son chemin celui qui s'en écarte, il le releve dans sa chute, et accomplit envers lui les autres actes de cet amour ; mais comme naturellement l'homme s'aime plus qu'un autre, il découle de la même source que, pour qu'une chose soit aimée , il faut haïr ce qui lui est opposé. Il s'ensuit que l'amour des ennemis ne se prend pas dans les limites de l'amour naturel.

Le troisième degré de l'amour consiste en ce que l'amour du prochain s'étend même aux ennemis ; et c'est ce degré d'amour qu'enseigne le Seigneur dans saint Matthieu, ch. V, lorsqu'il dit : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous ont haï; » et il prouve qu'en ceci consiste la perfection de l'amour, car il en conclut : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Mais que cette perfection soit supérieure à la perfection commune, c'est ce que prouve saint Augustin dans son *Enchiridion*, lorsqu'il dit : « Ce sont là les œuvres des enfants parfaits de Dieu, tous les fidèles doivent faire leurs efforts pour y parvenir ; ils doivent et par leurs prières et par leurs

---

gradus terminis civilis amicitiæ coarctatur. Unde dicit Dominus *Matth.*, V : « Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? nonne et Ethnici hoc faciunt? » Sunt autem alii qui dilectionis affectum etiam ad extraneos extendunt, dum tamen in eis non inveniatur aliquid quod eis adversetur : et hic quidem dilectionis gradus quodammodo sub naturæ limitibus coarctatur. Quia enim omnes homines conveniunt in natura speciei, omnis homo est naturaliter omni homini amicus. Et hoc maxime ostenditur in hoc, quod homo alium errantem in via dirigit, et à casu sublevat, et alios hujusmodi dilectionis effectus impendit : sed quia homo naturaliter seipsum magis quam alium diligit, ex eadem autem radice procedit, ut aliquid diligatur, et ejus contrarium odio habeatur, consequens est ut infra naturalis dilectionis limites inimicorum dilectio non comprehendatur.

Tertius autem dilectionis gradus est, ut dilectio proximi etiam ad inimicos extendatur ; quem quidem dilectionis gradum Dominus docet *Matth.*, V, dicens : « Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos : » et in hoc dilectionis perfectionem esse demonstrat : unde concludit subdens : « Estote igitur vos perfecti, sicut et Pater vester perfectus est. » Quod autem hoc si ultra perfectionem communem, patet per Augustinum in *Enchir.* qui dicit, quod « ista sunt perfectorum filiorum Dei, ad quæ quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secumque luctando perducere. » Tamen hoc tam magnum bo-

luttes avec eux-mêmes y conduire l'esprit humain. » Ce bien si parfait n'est toutefois pas celui de la multitude, bien que nous la croyions exaucée lorsque nous disons : « Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. »

Il semble toutefois nécessaire d'observer ici que, comme par le nom de prochain on entend tout homme sans exception lorsqu'on dit : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même, » il soit de nécessité de précepte d'aimer ses ennemis. En se rappelant ce que nous avons dit précédement de la perfection de l'amour divin, il est facile de résoudre cette difficulté. Il a été dit plus haut que ce que l'on dit : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, » peut s'entendre ou de ce qui est de nécessité de précepte, ou de ce qui est de la perfection de conseil, ou de ce qui est enfin de la perfection de celui qui est en possession. Si, en effet, on entend ces mots : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, » dans ce sens que le cœur de l'homme se porte toujours activement vers Dieu, il appartient alors à la perfection de celui qui est en possession. Mais si on l'entend de telle sorte que le cœur de l'homme n'accepte rien qui soit contraire à l'amour de Dieu, il est alors de nécessité de précepte. Mais que l'homme renonce même aux choses desquelles il peut licitement user, et cela pour se livrer plus librement au service de Dieu, voilà qui n'est que de nécessité de conseil. Ainsi donc il faut dire ici qu'il n'est pas permis d'exclure ses ennemis de l'amour commun qui est de nécessité de précepte, en vertu duquel on est tenu d'aimer le prochain, et qu'il ne faut rien recevoir dans son cœur de contraire à cet amour. Mais que l'esprit de l'homme soit porté activement à aimer son ennemi, même lorsqu'il n'y a pas de nécessité, c'est là le propre de la perfection du conseil. Dans le cas, en effet, d'une nécessité quelconque nous sommes tenus de nécessité de précepte d'aimer par

---

num tantæ multitudinis non est, quam tamen credimus exaudiri cum in Oratione dicimus : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. »

Hic tamen considerandum videtur, quod cum nomine proximi omnis homo intelligatur, in hoc autem quod dicitur, « Diliges proximum tuum sicut teipsum, » nulla fiat exceptio, videtur ad necessitatem præcepti pertinere, quod etiam inimici diligantur. Sed hoc de facili solvitur, si hoc quod supra dictum est de perfectione divini amoris ad memoriam revocetur. Dictum est enim supra, quod in hoc quod dicitur, « diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » potest intelligi quod est de necessitate præcepti, et quod est de perfectione consilii, et ulterius quod est de perfectione comprehensoris. Si enim sic intelligatur, « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » ut semper cor hominis actu feratur in Deum, sic pertinet ad perfectionem comprehensoris. Si autem sic intelligatur, ut cor hominis nihil acceptet, quod sit divinæ dilectioni contrarium, sic est de necessitate præcepti. Quod vero homo etiam ea abjiciat quibus potest licite uti, ut liberius Deo vacet, hoc est de perfectione consilii. Sic igitur et hic dicendum est, quod de necessitate præcepti est ut à communitate dilectionis, qua quis proximos tenetur diligere, inimicum non excludat, nec aliquid contrarium hujus dilectionis in corde suo recipiat. Sed quod actu feratur mens hominis in dilectionem inimici, etiam cum non adest necessitas, per-

un acte spécial nos ennemis et de leur faire du bien; comme, par exemple, s'ils mouroient de faim, ou s'ils étoient dans toute autre position semblable. En dehors de ces circonstances de nécessité, nous ne sommes pas tenus nécessairement par précepte d'accorder à nos ennemis une affection spéciale et effective, puisque nous ne sommes même pas tenus de l'accorder à tous en particulier de nécessité de précepte. Un amour des ennemis de ce genre procède directement de l'amour divin seul. Il y a dans les autres espèces d'amour un bien quelconque qui nous pousse à aimer, comme par exemple un bienfait accordé, la participation du sang, l'unité de cité, etc. Mais Dieu seul peut nous porter à aimer nos ennemis. On ne les aime, en effet, qu'en tant qu'ils sont créatures de Dieu, faits à son image et capables de le posséder lui-même. Comme la charité préfère Dieu à tout, elle tient compte de la perte du bien quel qu'il soit que l'on souffre de la part des ennemis, et qui les fait haïr; mais elle tient plus compte encore du bien divin pour les aimer. Ce qui fait que quand l'amour de Dieu existe plus parfait dans l'homme, son esprit se porte avec plus de facilité vers l'amour des ennemis.

On considère en second lieu la perfection de l'amour du prochain d'après l'intensité de ce même amour. Il est évident que plus l'amour que l'on a pour quelqu'un est intense, plus facilement aussi on méprise à cause de lui les autres objets. On peut apprécier la perfection de l'amour du prochain d'après ce que l'on méprise à cause de lui. Mais il y a trois degrés de cette perfection. Il y a, en effet, certains hommes auxquels l'amour qu'ils ont pour le prochain fait mépriser les biens extérieurs, soit qu'ils lui en donnent une partie, soit qu'ils les distribuent tous pour leurs besoins, c'est ce que semble

---

tinet ad perfectionem consilii. In casu enim alicujus necessitatis etiam in speciali actu inimicos diligere et eis benefacere tenemur ex necessitate præcepti, puta, si fame morerentur, vel in alio hujusmodi articulo essent. Extra hos autem necessitatis articulos inimicis specialem affectum et effectum impendere ex necessitate præcepti non tenemur; cum nec etiam teneamur ex necessitate præcepti hæc in speciali omnibus exhibere. Hujusmodi autem inimicorum dilectio directe ex sola divina dilectione derivatur. In aliis autem dilectionibus movet ad diligendum aliquod aliud bonum, puta, vel beneficium exhibitum, vel communicatio sanguinis, vel unitas civitatis, aut aliquid hujusmodi. Sed ad diligendum inimicos nihil movere potest nisi solus Deus, diliguntur enim in quantum sunt creaturæ Dei, quasi ad ejus imaginem facti, et ipsius capaces. Et quia Deum omnibus aliis bonis charitas præfert, considerat cujuscumque boni detrimentum, quod ab hostibus patitur ad hoc quod eos odiat, sed magis considerat divinum bonum, ut eos diligat. Unde quando perfectius viget in homine charitas Dei, tanto facilius animus ejus flectitur ut diligat inimicum.

Consideratur autem secundo perfectio dilectionis proximi secundum intentionem amoris. Manifestum est enim quod quanto aliquis intentius amatur, tanto facilius alia propter ipsum contemnuntur. Ex his ergo quæ homo propter dilectionem proximi contemnit, considerari potest, an sit perfecta dilectio proximi. Hujus autem perfectionis triplex gradus invenitur. Sunt enim aliqui qui exteriora bona contemnunt propter dilectionem proximorum, dum vel ea particulariter proximis administrant, vel totaliter omnia necessitatibus erogant proximorum, quod videtur Apo-

toucher l'Apôtre lorsqu'il dit, I. Cor., ch. XIII : « Si je distribue tous mes biens pour nourrir les pauvres. » Il est dit dans le livre des Cantiques, ch. VIII : « Si l'homme vient par amour distribuer tous les biens de sa maison, il les méprisera comme s'ils n'étoient rien. » C'est ce qui fait que le Seigneur sembloit les avoir en vue lorsqu'il donne à un certain jeune homme le conseil d embrasser la perfection, disant, saint Matthieu, ch. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel, venez et suivez-moi. » Il semble ici que le renoncement aux biens extérieurs dispose à deux choses, à savoir : à l'amour du prochain, lorsqu'il dit, « donnez aux pauvres » et à l'amour de Dieu, lorsqu'il ajoute : « et suivez-moi. » Si quelqu'un consent à supporter un dommage dans ses biens extérieurs par amour pour le prochain ou pour Dieu, c'est encore le même degré de charité. C'est pourquoi l'Apôtre loue certains hommes disant, Ep. aux Héb., ch. X : « Vous supporterez avec joie la soustraction de vos biens. » Il est écrit au livre des Proverbes, ch. XII : « Celui qui ne fait pas attention au dommage qu'il éprouve pour un ami est juste. » Mais ils n'ont pas ce degré de charité, ceux qui ne prennent pas soin de venir, au moyen de leurs biens, au secours de leur prochain qui est dans la détresse. Saint Jean dit à ce sujet, Ire Ep., chap. XXXIX : « Que si quelqu'un a les biens de ce monde et que voyant son frère dans le besoin il lui ferme son cœur et ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ? »

Le second degré de l'amour consiste en ce que quelqu'un expose son corps à la fatigue des travaux par amour pour le prochain ; et l'Apôtre nous en fournit un exemple dans sa personne lorsqu'il dit, II. Thes., ch. III : « Nous avons travaillé jour et nuit avec peine et avec fatigue pour n'être à charge à aucun de vous. » Si quelqu'un accepte les tribu-

---

stolus tangere, cum dicit I. *Corint.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum omnem substantiam. » Et *Cantic.*, VIII. dicitur : « Si dederit homo omnem substantiam domus suæ pro dilectione, quasi nihil despiciet eam. » Unde et Dominus hoc comprehendere videtur, dum consilium de perfectione sectanda cuidam daret dicens, *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo, et veni sequere me. » Ubi omnium bonorum exteriorum abdicationem ad duo videtur ordinare, scilicet ad dilectionem proximi cum dicit, et da pauperibus, et ad dilectionem Dei, cum dicit, sequere me. Ad idem etiam pertinet si quis damnum in exterioribus rebus pati non recuset propter dilectionem Dei, vel proximi. Unde Apostolus commendat quosdam dicens *ad Hebr.*, X : « Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis, » et *Proverb.*, XII, dicitur : « Qui negligit damnum propter amicum, justus est. » Ab hoc autem dilectionis gradu deficiunt, qui de bonis quæ habent, proximis necessitatem habentibus subvenire non curant. Unde dicit I. *Joan.*, III : « Qui habuerit substantiam mundi hujus, et viderit fratrem suum necesse habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? »

Secundus autem gradus dilectionis est, ut aliquis corpus suum laboribus exponat propter proximorum amorem, cujus rei exemplum Apostolus in seipso ostendit, cum dicit II. *Thes.*, III : « In labore et fatiga-

lations et les persécutions par amour pour le prochain, on rapporte son amour au même degré de perfection. L'Apôtre dit à cette occasion, II. Cor., ch. I : « Soit que nous soyons affligés c'est pour votre instruction et pour votre salut, » et dans II. Timot., ch. II : « Je souffre jusqu'à être enchaîné, comme si je faisois le mal, mais la parole de Dieu n'est pas liée, c'est pourquoi j'endure tout pour l'amour des élus, afin qu'ils aient aussi le salut. » Mais ils s'éloignent de ce degré de perfection ceux qui ne renoncent pas aux plaisirs qu'ils peuvent se procurer, et qui sont disposés à ne rien souffrir par amour pour le prochain. Le prophète Amos dit contre eux, ch. VI : « Vous qui dormez sur des lits d'ivoire et qui vous couchez pour satisfaire votre mollesse, qui mangez les agneaux les plus excellents et des veaux choisis de tout le troupeau, qui accordez vos voix avec le son de la harpe, et qui croyez pouvoir imiter David en jouant des instruments de musique; qui buvez du vin à pleines coupes et vous parfumez des huiles de senteur les plus précieuses, et qui êtes insensibles à l'affliction de Joseph. » Il est aussi dit dans Ezéchiel, ch. XIII : « Vous n'êtes point montés contre l'ennemi et vous ne vous êtes point opposés, comme un mur, pour la maison d'Israël, pour tenir ferme dans le combat au jour du Seigneur. »

Donner sa vie pour ses frères, voilà en quoi consiste le troisième degré de l'amour. C'est pourquoi il est dit dans la première Epître de saint Jean, ch. III : « Ce qui nous fait connoître l'amour de Dieu c'est qu'il a donné sa vie pour nous. » Nous, nous devons la donner pour nos frères; c'est là le dernier degré de l'amour. Le Seigneur dit, en effet, dans saint Jean, ch. V : « Personne n'a de plus grand amour que celui qui lui fait donner sa vie pour ses frères. » Ce qui fait qu'en cet acte consiste la perfection de l'amour fraternel. Mais il y a deux choses qui appartiennent à l'ame. La première est ce par quoi Dieu lui

---

tione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. » Et ad idem refertur, si quis tribulationes et persecutiones propter proximorum amorem pati non recuset. Unde et Apostolus dicit II. *Cor.*, I : « Sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute. » Et II. *Tim.*, II, dicit : « Laboro usque ad vincula quasi male operans, sed verbum Dei non est alligatum, ideo omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur. » Ab hoc autem gradu deficiunt qui de deliciis nihil omitterent, nec aliquid incommodi sustinerent pro aliorum amore, contra quos dicitur *Amos*, VI : « Qui dormitis in lectis eburneis, et lascivitis in stratis vestris. Qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti. Qui canitis ad vocem psalterii, sicut David, putaverunt se habere vasa cantici, bibentes vinum in phialis, ut optimo unguento delibuti, et nihil patiebantur super contritione Joseph. » Et *Ezech.*, XIII, dicitur : « Non ascendistis ex adverso neque opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in prælio in die Domini. » Tertius autem gradus dilectionis est, ut aliquis animam suam pro fratribus ponat. Unde dicitur I. *Joannis*, III : « In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere : » ultra autem hunc gradum dilectio intendi non potest. Dicit enim Dominus, *Joannis*, XV : « Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis : » unde in hoc perfectio fraternæ dilectionis

donne la vie, et quant à cette chose-là, il n'y a pas d'obligation de donner sa vie pour ses frères. Un homme, en effet, aime autant la vie de son ame qu'il aime Dieu. Or, chacun doit plus aimer Dieu que le prochain. Donc personne n'est tenu de mépriser la vie de son ame en commettant le péché afin de sauver le prochain. On observe dans l'ame une autre chose, c'est ce par quoi elle vivifie le corps et est le principe de la vie humaine, et c'est ce en quoi nous devons donner notre vie pour nos frères. Nous sommes, en effet, tenus d'aimer plus notre prochain que notre propre corps. Ce qui fait qu'il convient que nous donnions notre vie corporelle pour le salut spirituel du prochain. Et c'est ce qui tombe sous la nécessité de précepte, quand il y a cas urgent, tel par exemple, que si un homme en voyoit un autre exposé au danger d'être séduit par les infidèles; dans ce cas il devroit exposer sa vie pour le soustraire aux mains de ses séducteurs. Mais, lorsqu'en dehors des cas de nécessité quelqu'un s'expose à périr pour sauver ses frères, voilà ce qui est de la perfection de la justice ou du conseil, et nous en trouvons un exemple dans ce que dit l'Apôtre de sa personne, II. Cor., ch. XII : « Pour ce qui est de moi, je donnerois très-volontiers tout ce que j'ai, et je me donnerois encore moi-même pour le salut de vos âmes; » le commentaire ajoute, que quelqu'un soit prêt à mourir pour ses frères, voilà qui est la charité parfaite. La condition d'esclave a quelque ressemblance avec la mort, c'est pourquoi on l'appelle mort civile. Ce qui prouve que quelqu'un est vivant c'est la facilité qu'il a de se mouvoir; mais s'il ne peut pas se mouvoir sans le secours d'autrui, il semble qu'il soit mort. Or il est évident que l'esclave ne se meut pas par lui-même, il ne le fait que par l'ordre de son maître. Ceci prouve qu'il y a pour l'homme la même perfection

---

consistit. Pertinent autem ad animam duo. Unum quidem secundum quod vivificatur à Deo, et quantum ad hoc pro fratribus animam ponere non debet. Tantum enim quis diligit vitam animæ, quantum diligit Deum : plus enim debet unusquisque Deum diligere, quam proximum. Non debet ergo aliquis peccando vitam animæ suæ contemnere, ut proximum salvet. Aliud autem consideratur in anima secundum quod vivificat corpus, et est principium vitæ humanæ, et secundum hoc pro fratribus animam ponere debemus. Plus enim debemus proximum diligere, quam corpora nostra. Unde vitam corporalem pro salute spirituali proximorum ponere convenit. Et hoc cadit sub necessitate præcepti necessitatis articulo, puta, si aliquis videret aliquem ab infidelibus seduci, deberet se mortis periculo exponere, ut eum à seductione liberaret. Sed quod aliquis extra hos necessitatis casus pro salute eorum mortis periculis se exponat, pertinet ad perfectionem justitiæ, vel ad perfectionem consilii, cujus exemplum ab Apostolo accipere possumus, qui dicit II. *ad Corinthios*, XII : « Ego autem libentissime impendar, et superimpendar ipse pro animabus vestris : » ubi dicit Glossa, « perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit etiam pro fratribus mori. » Habet autem quamdam mortis similitudinem conditio servitutis, unde et mors civilis dicitur. Vita enim in hoc maxime manifestatur, quod aliquis movet seipsum : quod autem non potest moveri nisi ab alio, quasi mortuum esse videtur. Manifestum est autem, quod servus non à seipso movetur, sed per imperium domini. Unde homo in quantum servituti subjicitur, quamdam mortis similitudinem habet. Unde ad eamdem perfectionem dilectionis pertinere videtur, quod aliquis seipsum

de charité à se constituer esclave par amour pour le prochain, ou à s'exposer au danger de périr, bien que ce dernier acte paroisse plus parfait, vu que naturellement la mort répugne plus à l'homme que l'esclavage.

On considère en troisième lieu la perfection de l'amour fraternel d'après ses effets. Plus les biens que nous donnons au prochain sont grands, plus aussi notre amour paroît parfait. Il faut sur ce point considérer trois degrés différents. Il est des personnes qui, lorsqu'il s'agit des biens corporels, sont pleines de complaisance pour le prochain; de ce nombre sont ceux qui vêtissent les nus, nourrissent ceux qui ont faim, soignent les malades, et le Seigneur estime toutes ces choses faites à lui-même, ainsi que le prouve ce qui se lit dans saint Matthieu, chap. XXV. Il en est d'autres qui distribuent les biens spirituels, ceux toutefois qui ne surpassent pas la condition humaine, tel qu'instruire les ignorants, donner conseil à ceux qui doutent, et rappeler à la vérité celui qui se trompe, c'est ce qui est recommandé dans Job, ch. XIV : « Voici que vous en avez instruit un grand nombre, vous avez fortifié les bras fatigués, vos paroles ont affermi ceux qui étoient hésitants, et vous avez consolidé leurs pieds chancelants. » Il en est d'autres qui accordent les biens spirituels et divins placés au-dessus de la raison et de la nature; tel que la science des choses divines, ce qui conduit à Dieu et la participation spirituelle des sacrements. L'Apôtre fait mention de ces dons dans l'Epître aux Galates, ch. II : « De ce qu'ayant entendu la parole de Dieu que nous vous prêchons, vous l'avez reçue non comme la parole des hommes, mais comme celle de Dieu, telle qu'elle l'est véritablement; » et dans II. Cor., ch. XI : « Je vous ai fiancé à un seul époux; » et il ajoute ensuite : « Car si celui qui vient vous prêcher vous annonçoit un autre Christ que celui que nous vous avons annoncé, ou s'il vous faisoit

---

servituti subjiciat propter amorem proximi, et quod se periculo mortis exponat : licet hoc perfectius esse videatur, quia homines naturaliter magis mortem refugiunt quam servitutem.

Tertio vero consideratur fraternæ dilectionis perfectio ex effectu. Quanto enim majora bona proximis impendimus, tanto perfectior dilectio videtur. Sunt autem circa hoc tres gradus considerandi. Sunt enim quidam qui proximis obsequuntur in corporalibus bonis, puta, qui vestiunt nudos, pascunt famelicos, et infirmis ministrant, et alia hujusmodi faciunt, quæ sibi Dominus reputat exhiberi, ut patet *Matth.*, XXV. Sunt autem aliqui qui spiritualia bona largiuntur, quæ tamen non excedunt conditionem humanam, sicut qui docet ignorantem, consulit dubitanti, et revocat errantem, de quo commendatur *Job*, IV : « Ecce docuisti multos, et manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui, et genua trementia confortasti. » Sunt autem alii qui spiritualia bona et divina supra naturam et rationem existentia proximis largiuntur, scilicet doctrinam divinorum, manuductionem ad Deum, et spiritualem sacramentorum communicationem. Et de his donis Apostolus mentionem facit *ad Galatas*, III, dicens : « Qui tribuit vobis spiritum et operatur in vobis virtutes. » Et I. *Thes.*, II : « Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, ecce accepistis illud non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei. » Et II. *Cor.*, XI : « Despondi vos uni viro : » et postmodum sub-

recevoir un autre esprit que celui que vous avez reçu, ou s'il prêchoit un autre Evangile que celui que vous avez embrassé, vous auriez raison de le souffrir. » Mais donner des biens de ce genre, c'est un acte qui appartient à une perfection particulière de l'amour fraternel, parce que par les biens de ce genre l'homme s'unit à sa fin dernière dans laquelle consiste sa suprême perfection, ce qui fait que pour montrer cette perfection il est écrit dans le livre de Job, ch. XXXVII : « Est-ce que vous avez connu les grands sentiers des nuages et les sciences parfaites ? » Par les nuages, dit saint Grégoire, on entend les saints prédicateurs. Mais ces nuages ont des sentiers très-subtiles qui sont les voies de la sainte prédication et les sciences parfaites, vu qu'ils savent que par eux-mêmes ils ne sont rien, parce que les biens qu'ils dispensent sont placés au-dessus d'eux-mêmes. Cette perfection devient plus grande encore si ces biens ne sont pas distribués à un seul ou à deux, mais à toute une multitude ; parce que d'après les philosophes eux-mêmes, le bien de la nation est plus parfait et plus divin que celui d'un seul individu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, Eph., ch. IV : « Quelques-uns pour Apôtres, d'autres pour être Prophètes, d'autres pour être Docteurs, afin qu'ils travaillent à la perfection des saints, aux fonctions du ministère et à l'édification du corps de Jésus-Christ et de toute l'Eglise. » Il dit encore, I. Cor., ch. XIV : « Puisque vous avez tant d'ardeur pour ces dons spirituels, désirez d'en être enrichis pour l'édification de l'Eglise. »

CHAPITRE XV.

De ce qui est requis pour l'état de perfection.

Il faut observer ici, comme nous l'avons dit plus haut, que la perfection ne consiste pas seulement à faire quelque œuvre parfaite, mais

---

dit. « Nam si is qui venit, alium Christum prædicat quem non prædicavimus, aut alium spiritum accipitis quem non accepistis, aut aliud Evangelium quod non recepistis, recte pateremini. » Hujusmodi autem bonorum collatio ad singularem quamdam perfectionem pertinet fraternæ dilectionis, quia per hæc bona homo ultimo fini conjungitur, in quo summa hominis perfectio consistit, unde ad hanc perfectionem ostendendam dicitur *Job*, XXXVII : « Numquid nosti semitas nubium magnas et perfectas scientias, » per nubes autem secundum Gregorium sancti prædicatores intelliguntur. Habent autem istæ nubes semitas subtilissimas, scilicet prædicationis sanctæ vias et perfectas scientias, dum de suis meritis se nihil esse sciunt, quia ea quæ proximis impendunt, supra ipsos existunt. Additur autem ad hanc perfectionem, si hujusmodi spiritualia bona non uni tantum, vel duobus, sed toti multitudini exhibeantur, quia etiam secundum philosophos, bonum gentis perfectius est, et divinius, quam bonum unius. Unde et Apostolus dicit *Ephesiorum*, IV : « Alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi, » scilicet totius Ecclesiæ. Et I. *Cor.*, XIV, dicit : « Quoniam æmulatores estis spirituum, ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis. »

CAPUT XV.

Quid requiratur ad statum perfectionis.

Est autem considerandum, quod sicut supra præmisimus, perfectionis est non solum aliquod opus perfectum facere, sed

il est encore nécessaire que cette œuvre soit précédée du vœu de l'accomplir. Comme nous l'avons déjà dit, il nous est conseillé de faire l'un et l'autre. Celui donc qui fait une œuvre parfaite à la suite du vœu qu'il en a fait, atteint une double perfection. Comme celui qui est continent réalise une perfection, de même celui qui s'y oblige par vœu et qui est fidèle à sa promesse, possède et la perfection de la continence et celle du vœu. Mais la perfection qui résulte du vœu change et la condition et l'état, en tant que l'on dit de la liberté ou de la servitude que ce sont des conditions diverses ou des états différents. L'état est ainsi apprécié dans le Droit, ch. II, quest. IX, où le Pape Adrien dit : « Si quelquefois on est interpellé dans une cause capitale, ou une cause d'état, il ne faut pas agir par *explorateur*, mais par soi-même. » Lorsque quelqu'un fait le vœu de continence, il se prive de la liberté d'épouser; quant à celui qui la garde simplement et sans vœu, il n'est pas privé de ce droit. Sa condition n'est donc changée en rien pendant que celle de celui qui en a fait le vœu l'est. Il est reçu parmi les hommes que si quelqu'un obéit par déférence à un autre, sa condition n'est pas changée par ce fait, mais s'il s'oblige par vœu à le servir, sa condition devient immédiatement différente de ce qu'elle étoit. Il faut observer que quelqu'un peut se priver absolument, *simpliciter*, ou relativement, *secundum quid*, de sa liberté. Si quelqu'un s'oblige envers Dieu ou envers un homme à faire une chose spéciale et pendant un temps déterminé, il ne se prive pas simplement, *simpliciter*, de sa liberté, mais seulement pour la chose promise, *secundum illud*. Si au contraire il s'abandonnoit entièrement au pouvoir d'un autre, au point de ne se réserver aucune liberté, alors il change simplement sa condition ou son état, il ne la change pas seulement relativement, *secundum aliquid*, à la chose promise. Mais il s'est engagé

---

etiam opus perfectum vovere. De utroque enim consilium datur, ut supra dictum est. Qui ergo aliquod opus perfectum ex voto facit, ad duplicem perfectionem attingit, sicut qui continentiam servat, unam perfectionem habet : qui autem ex voto se obligat ad continentiam servandam, et eam servat, habet et continentiæ perfectionem, et voti. Perfectio autem quæ est ex voto, conditionem mutat et statum, secundum quod libertas et servitus diversæ conditionis, vel status esse dicuntur. Sic enim accipitur status II. *quæstione* IX : ubi Adrianus Papa ait : « Si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per seipsos est agendum. Nam dum aliquis vovet continentiam servare, adimit sibi libertatem ducendi uxorem : qui autem simpliciter continet absque voto, prædicta libertate non privatur, non ergo in aliquo mutatur ejus conditio, sicut mutatur conditio ejus qui vovet. Nam et apud homines si quis alicui obsequatur, non ex hoc conditionem mutat, sed si obligat se ad serviendum, jam alterius conditionis efficitur.» Sed considerandum est, quod potest aliquis sibi libertatem adimere, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim aliquis se Deo vel homini obliget ad aliquid faciendum speciale, et pro aliquo tempore, non simpliciter libertatem amisit, sed solum secundum illud ad quod se obligavit. Si autem se totaliter in potestate alicujus ponat, ita quod nihil sibi libertatis retineat simpliciter conditionem mutavit factus simpliciter servus. Sic ergo dum aliquis Deo vovet aliquod particulare opus, puta, peregrinationem, aut jejunium, aut aliquod hujusmodi, non simpliciter conditio-

par vœu à servir Dieu pendant toute sa vie en accomplissant les œuvres de la perfection; il a simplement, *simpliciter*, embrassé la condition ou l'état de perfection. Il arrive que certains hommes accomplissent, sans en faire le vœu, les œuvres de la perfection; d'autres, au contraire, qui s'y sont engagés par vœu pour leur vie entière, ne les accomplissent pas. Il résulte de là qu'il y a certaines personnes qui sont parfaites, bien qu'elles n'aient pas embrassé l'état de perfection; d'autres, au contraire, sont dans l'état de perfection et sont loin d'être parfaites.

CHAPITRE XVI.

Qu'il convient aux évêques et aux religieux d'être dans l'état de perfection.

Il est clairement démontré, d'après ce qui précède, quels sont ceux auxquels il convient d'être dans l'état de perfection. Nous avons dit en effet précédemment, que trois voies conduisent à la perfection de l'amour divin; elles consistent dans le renoncement aux biens extérieurs, l'abandon de son épouse et des autres pensées de la chair, le renoncement à soi-même, soit en souffrant la mort pour Jésus-Christ, ou en faisant abnégation de sa volonté propre. Ceux donc qui s'engagent par vœu envers Dieu à pratiquer pendant toute leur vie les œuvres de la perfection, évidemment ceux-là embrassent l'état de perfection; et comme dans tout état religieux on fait ces trois vœux, il est clair que toutes les religions sont un état de perfection.

Il a été démontré plus haut que la perfection de l'amour fraternel exige trois choses; c'est qu'il faut que l'homme aime ses ennemis, qu'il leur rende service, qu'il donne sa vie pour ses frères, soit en s'exposant au danger de périr pour eux, soit en la consacrant tout entière à leur utilité; et la troisième, c'est qu'il est obligé de leur

---

nem vel statum mutavit, sed secundum aliquid tantum. Si vero totam vitam suam voto Deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, jam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit. Contingit autem aliquos opera perfectionis facere non voventes, aliquos vero totam vitam suam voto obligantes ad perfectionis opera quæ non implent. Unde patet quosdam perfectos quidem esse, qui tamen perfectionis statum non habent, aliquos vero perfectionis statum habere, sed perfectos non esse.

CAPUT XVI.

Quod esse in statu perfectionis convenit Episcopis et religiosis.

Ex his autem quæ dicta sunt supra, manifeste apparet, quibus competat in perfectionis statu esse. Dictum est enim supra, quod ad perfectionem divinæ dilectionis triplici via proceditur, scilicet abrenuntiando exterioribus bonis, relinquendo uxorem et alias cogitationes carnales, et abnegando seipsum vel per mortem quam pro Christo patitur, vel quia abnegat propriam voluntatem. Qui ergo ad hæc opera perfectionis totam vitam suam voto obligant Deo, manifestum est eos perfectionis statum assumere : et quia in omni religione hæc tria voventur, manifestum est omnem religionem perfectionis statum esse.

Rursus autem ostensum est, tria pertinere ad perfectionem fraternæ dilectionis, ut scilicet inimici diligantur, eisque serviatur, et ut aliquis animam suam pro fratribus ponat, vel exponendo se periculis mortis, vel etiam vitam suam totaliter or-

procurer les biens spirituels. Il est évident que les évêques sont tenus de faire ces trois choses. Comme en effet ils sont chargés du soin général de l'Eglise dans laquelle souvent il se trouve certains hommes qui les haïssent, les persécutent et les blasphèment, ils sont obligés de rendre à leurs ennemis et à leurs persécuteurs, en retour des maux qu'ils leur occasionnent, les bienfaits et l'amour; les Apôtres dont les évêques sont les successeurs, nous en fournissent un exemple. Demeurant au milieu de leurs persécuteurs, ils procuroient leur salut. Ce qui fait que le Seigneur leur dit, S. Matth., ch. X : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups; » à savoir, afin que non-seulement ils ne périssent pas par les morsures nombreuses qu'ils en recevront, mais qu'ils les convertissent. » Saint Augustin, dans son livre du Discours du Seigneur sur la montagne, expliquant les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. V : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui l'autre, » s'exprime en ces termes : « Ils sentent qu'elles appartiennent surtout à la miséricorde, ces œuvres, ceux qui se consacrent au service de ceux qu'ils aiment beaucoup, ou des enfants, ou des frénétiques, de la part desquels ils ont infiniment à souffrir, et si leur salut l'exige, ils sont disposés à supporter toute espèce de souffrances. » Le Seigneur, qui est le médecin des ames, enseigne à ses disciples à souffrir patiemment les foiblesses de ceux dont ils veulent procurer le salut. Toute méchanceté procède en effet d'une foiblesse d'esprit, parce qu'il n'y a rien de plus inoffensif que l'homme dont la vertu est parfaite. C'est pourquoi l'Apôtre dit, I. Cor., ch. IV : « Nous sommes maudits et nous bénissons, on nous persécute et nous le supportons, on nous blasphème et nous prions. » Les évêques sont aussi tenus de donner leur vie pour leurs sujets. Le Seigneur dit, S. Jean, ch. X :

---

dinando in utilitatem proximorum, et quod proximis spiritualia impendantur : ad hæc autem tria manifestum est teneri episcopos. Cum enim Ecclesiæ universam curam susceperint, in qua plerumque inveniuntur aliqui eos odientes, persequentes, et blasphemantes, necesse habent inimicis et persequentibus dilectionis et beneficentiæ vicem rependere, cujus exemplum in Apostolis apparet, quorum sunt episcopi successores. In medio enim persecutorum commorantes, salutem eorum procurabant. Unde et Dominus eis mandat *Matth.*, X : « Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum, » ut scilicet plurimos morsus ab eis accipientes non solum non consumantur, sed et illos convertant. Et Augustinus in libro *De sermone Domini in monte*, exponens illud quod habetur *Matth.*, V : « Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram, » sic dicit : « Hæc ad misericordiam pertinere hi maxime sentiunt, qui eis quos multum diligunt, serviunt, vel pueris, vel phreneticis, à quibus multa sæpe patiuntur, et si eorum salus illud exigat, præbent se etiam ut plura patiantur. » Docet ergo medicus et Dominus animarum, ut discipuli sui eorum quorum saluti consulere volunt, imbecillitates æquo animo tolerarent. Omnis namque improbitas ex imbecillitate animi venit : quia nihil innocentius est eo qui est in virtute perfectus. Hinc est, quod Apostolus I. *Corint.*, IV, dicit : « Maledicimur, et benedicimus : persecutionem patimur, et sustinemus : blasphemamur, et obsecramus. » Tenentur etiam episcopi, ut pro salute suorum subditorum animam suam ponant. Dicit enim Dominus *Joannis*, X : « Ego sum pastor bonus, bonus pastor ani-

« Je suis le bon pasteur, le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis; » ce qu'expliquant saint Grégoire, il dit : « Vous avez entendu, bien chers frères, par la lecture de l'Evangile, ce qui est nécessaire à votre instruction, vous avez appris le danger auquel nous sommes exposés; » et il ajoute aussitôt après : « Elle nous est donc montrée la voie qu'au mépris de la mort nous devons suivre, il est mis sous nos yeux le modèle que nous devons imiter. La première chose que nous devons faire, c'est de donner nos biens extérieurs à ses brebis. Enfin, si cela est nécessaire, c'est un devoir pour nous de donner même notre vie pour eux; » et il ajoute ensuite : « Le loup vient sur les brebis toutes les fois que l'injuste et le voleur, quels qu'ils soient, oppriment chacun des fidèles ainsi que les foibles; mais celui qui paroissoit être le pasteur et qui ne l'étoit pas, abandonne ses brebis et prend la fuite, parce que le danger auquel il est exposé de la part du loup fait qu'il ne songe pas à résister à son injustice. » Il est prouvé par ces paroles qu'il est de la nécessité de la charge pastorale de ne pas fuir le danger de la mort, si le salut du troupeau dont on a reçu la garde l'exige. L'évêque est donc obligé, en vertu de la charge qui lui est confiée, à une perfection telle, qu'il doit donner sa vie pour ses frères. Le pontife semblablement, par la nature de sa charge, est obligé d'administrer au prochain les biens spirituels, étant établi médiateur entre Dieu et l'homme, tenant la place de celui qui est le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, ainsi qu'il est écrit, Ire Ep. à Tim., ch. II. Moïse, qui en étoit la figure, disoit, Deutér., ch. V : « J'ai été en ce temps médiateur entre Dieu et vous, » et c'est pourquoi il offre à Dieu, au nom du peuple, ses prières et ses supplications, parce que, comme il est écrit, Ep. aux Hébreux, chap. V : « Tout pontife étant pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui concerne le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons

---

mam suam ponit pro ovibus suis, » quod exponens beatus Gregorius dicit : « Audistis fratres charissimi ex lectione evangelica eruditionem vestram, audistis et periculum nostrum, » et postea subdit : « Ostensa nobis est igitur de contemptu mortis via quam sequamur, apposita est forma cui imprimamur. Primum nobis est exteriora nostra misericorditer ovibus ejus impendere. Postremum vero si necesse sit, etiam mortem nostram pro eis debemus ministrare, » et postea subdit : « Lupus etenim super oves venit, cum quilibet injustus, et raptor fideles quosque atque humiles opprimit : sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves, et fugit, quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit. » Ex quibus verbis patet, quod de necessitate pastoralis officii est, ut periculum mortis non refugiat propter gregis sibi commissi salutem. Obligatur ergo ex ipso officio sibi commisso ad hanc perfectionem dilectionis, ut pro fratribus animam ponat. Similiter etiam ex officio Pontifex obligatur ad hoc quod bona spiritualia proximis administret, quasi quidam mediator inter Deum et hominem constitutus, vicem ejus agens, qui est « mediator Dei et hominum Jesus Christus, » ut dicitur I. *Timoth.*, II, cujus figura Moyses gerens dicebat *Deut.*, V : « Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo. » Et ideo preces et obsecrationes Deo in persona populi offert, quia ut dicitur *Hebr.*, V : « Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in

et des sacrifices pour les péchés. » Mais ce qui est plus encore, il tient la place de Dieu dans ses rapports avec le peuple, lorsque, par la puissance du Seigneur, il administre au peuple ses jugements, ses enseignements, ses exemples et ses sacrements. L'Apôtre dit à cette occasion, II. Cor., chap. II : « Si j'use moi-même d'indulgence, j'en use à cause de vous et en la personne de Jésus-Christ, » et il dit dans la même Epître : « Est-ce que vous cherchez une preuve pour vous convaincre que celui qui parle en moi est Jésus-Christ? » et dans la première Ep. aux Cor., chap. IX : « Si donc nous avons semé parmi vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous recueillions un peu de vos biens temporels? » Mais les évêques s'obligent, par leur ordination ou consécration, à ce genre de perfection, de même que les religieux par leur profession. L'Apôtre dit à cette occasion, I. Tim., ch. ult. : « Combattez généreusement pour la foi, travaillez à remporter le prix de la vie éternelle, à laquelle vous avez été appelé, ayant si excellemment confessé la foi en présence de plusieurs témoins; » à savoir dans votre ordination, comme le dit le commentaire. C'est pourquoi les évêques, comme les religieux, ont embrassé l'état de perfection. Mais comme les contrats humains sont, à cause des droits des hommes, entourés de certaines solennités, pour qu'ils soient plus irréfragables; de même, c'est avec une certaine solennité et une bénédiction particulière que l'on embrasse l'état épiscopal, et que se célèbre la cérémonie de la profession religieuse; et c'est ce qui fait dire à saint Denis dans son livre de la Hiérarchie ecclésiastique, ch. VI, parlant des Moines : « C'est pour cela que la législation sainte leur a accordé une grace parfaite, et les a gratifiés d'une invocation sanctifiante. »

---

his, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. » Sed rursus personam Dei gerit in comparatione ad populum, dum populo quasi virtute Domini judicia, documenta, exempla, et sacramenta ministrat. Unde Apostolus dicit II. *Corinthiorum,* II : « Ego quod donavi, si quid donavi propter vos, in persona Christi. » Et in eadem epistola dicit : « An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur Christus? » Et I. *Corinthiorum,* IX : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus? » Ad hujusmodi autem perfectionem episcopi in sua ordinatione, vel consecratione se obligant, sicut et religiosi in sua professione. Unde dicit Apostolus I. *ad Timotheum,* ultimo : « Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam æternam, in quam vocatus es, et confessus bonam confessionem coram multis testibus, » scilicet in tua ordinatione, ut Glossa ibidem exponit. Et ideo episcopi statum perfectionis habent, sicut et religiosi. Sicut autem in humanis contractibus aliquæ solemnitates secundum humana jura adhibentur, ut contractus firmior habeatur, ita cum quadam solemnitate et benedictione status pontificalis assumitur, et etiam religionis professio celebratur. Unde Dionysius dicit VI. cap. *Eccles. hierarch.,* de Monachis loquens : « Propter quod, et perfectam ipsis donavit gratiam sancta legislatio, et quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. »

CHAPITRE XVII.

Que l'état pontifical est plus parfait que celui de religion.

Mais quelqu'un de moins circonspect pourroit croire que l'état de la perfection religieuse est plus sublime que celui de la perfection pontificale, comme l'amour de Dieu, qui est le but de la perfection de l'état religieux, l'emporte sur l'amour du prochain, qui est la fin de la perfection pontificale ; et comme la vie active, à laquelle s'adonnent les évêques, est inférieure à la vie contemplative, qui semble être la fin de l'état religieux. Saint Denis dit en effet dans le chap. VI de la Hiérarchie ecclésiastique, « qu'il est certains hommes qui appellent les religieux des esclaves, d'autres les désignent sous le nom de *moines*, de l'état d'esclavage et de servitude parfait et indivisible dans lequel ils sont par rapport à Dieu, et de leur vie particulière qui les unit eux-mêmes par les saints embrassements des êtres indivisibles, c'est-à-dire, par la contemplation, à l'unité *déiforme* et à la perfection que Dieu aime. » Quelques hommes peuvent aussi croire que l'état de la prélature n'est pas parfait, parce qu'il est permis aux évêques de posséder des richesses, bien cependant que le Seigneur dise, S. Matth., chap. XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, et donnez-le aux pauvres. » Mais cette assertion répugne à la vérité; saint Denis dit en effet, chap. V de la Hiérarchie ecclésiastique, « que l'ordre des évêques a la propriété de rendre les autres parfaits, » et il dit, chap. VI, que « l'ordre des moines est celui des hommes parfaits. » Mais il est évident qu'il faut une plus grande perfection à celui qui doit rendre les autres parfaits, que pour l'être soi-même, vu qu'il est plus difficile de donner à un autre une qualité que de l'acquérir pour soi-

---

CAPUT XVII.

Quod status pontificalis est perfectior quam status religionis.

Posset autem alicui minus circumspecto videri, quod status perfectionis religionis esset sublimior, quam status pontificalis perfectionis : sicut dilectio Dei, ad cujus perfectionem ordinatur religionis status, praeeminet dilectioni proximi ad cujus perfectionem ordinatur pontificalis status, et sicut vita activa, cui Pontifices inserviunt, minor est quam vita contemplativa, ad quam religionis status ordinari videtur. Dicit enim Dionysius VI. cap. *Eccles. hierarch.*, quod « religiosos alii quidem famulos, alii autem ipsos monachos nominantes, ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili, et singulari vita tanquam uniente ipsos indivisibilium sanctis convolutionibus, id est contemplationibus, ad deiformem unitatem, et amabilem Deo perfectionem. » Potest etiam aliquibus videri, quod status praelationis non sit perfectus, quia divitias eis possidere licet, cum tamen Dominus dicat *Matthaei*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus. » Sed hoc dictum veritati repugnat : Dionysius enim dicit V. cap. *Eccles. hierarch.*, quod « ordo episcoporum est perfectivus. » Et in sexto capite dicit, « ordinem monachorum esse ordinem perfectorum. » Manifestum est autem, majorem perfectionem requiri ad hoc, quod aliquis perfectionem aliis tribuat, quam ad hoc, quod aliquis in seipso perfectus sit : sicut majus est posse facere aliquem talem, quam esse talem, et omnis

même, toute cause étant préférable à son effet. Donc la perfection de l'état épiscopal est, comme le démontre ce qui précède, plus grande que celle de quelque état religieux que ce soit.

A celui qui considère ce à quoi sont obligés les uns et les autres, se présente la même conséquence. Les religieux sont en effet obligés de renoncer aux biens temporels, de garder la chasteté, et de vivre sous l'obéissance; mais donner sa vie pour les autres, ce à quoi sont tenus les évêques, comme nous l'avons dit, est une chose et plus grande et plus difficile. Il est clair, d'après cela, que l'obligation épiscopale l'emporte de beaucoup sur celle de la religion. Les évêques semblent en quelque sorte être plus étroitement obligés aux choses mêmes auxquelles sont astreints les religieux. Les évêques, en effet, sont tenus de donner, pour les besoins de leurs sujets, les biens temporels qu'ils possèdent; ils ne sont pas seulement tenus de les paître par la parole et par l'exemple, ils doivent aussi venir temporellement à leur secours. C'est pourquoi le Seigneur a dit trois fois à Pierre dans le dernier chapitre de saint Jean, de paître son troupeau; l'Apôtre, retenant lui-même cet enseignement, y exhorte les autres, disant, I. Ep. chap. ult. : « Paissez le troupeau de Dieu dont vous êtes chargé. » Saint Grégoire, parlant de la personne des évêques, dit, d'après l'autorité précitée : « Nous devons miséricordieusement donner à ses brebis nos biens extérieurs; » et il ajoute ensuite : « Quel est celui qui ne donneroit pas son bien pour ses brebis, quand il doit donner sa vie pour elles ? »

Les évêques sont, eux aussi, obligés de garder la chasteté; car, comme ils doivent purifier les autres, il leur convient, à eux surtout, d'être purs. C'est ce qui fait dire à saint Denis, ch. III de la Hiérarchie céleste : « Il faut que les ordres qui ont pour mission de purifier, donnent aux autres de leur propre chasteté. »

---

causa potior est suo affectu. Relinquitur ergo episcopalem statum majoris perfectionis esse quam sit status cujuscumque religionis.

Idem autem apparet si quis considerat ea, ad quæ utrique obligantur. Obligantur enim religiosi ad hoc, quod temporalia deserant, quod castimoniam servent, et quod sub obedientia vivant, quibus multo est amplius et difficilius pro salute aliorum vitam ponere, ad quod ut dictum est, episcopi obligantur. Unde manifestum est graviorem esse episcopalem obligationem obligatione religionis. Amplius in his ipsis ad quæ religiosi obligantur, episcopi quodammodo obligari videntur. Tenentur enim episcopi bona temporalia quæ habent, in necessitate suis subditis exhibere, quos pascere debent non solum verbo et exemplo, sed etiam temporali subsidio. Unde Petro, *Joannis*, ultimo, ter dictum est à Domino, ut ejus gregem pasceret : quod ipse retinens, alios ad hoc ipsum exhortatur dicens, I. *Petri*, ultimo : « Pascite, qui in vobis est, gregem Domini. » Et Gregorius dicit in authoritate supra inducta ex persona episcoporum loquens : « Exteriora nostra misericorditer ovibus ejus debemus impendere : » et postea subdit : « Qui non dat pro ovibus substantiam suam, quando pro his daturus est animam suam ? »

Ipsi etiam episcopi ad castitatem obligantur. Nam cum alios mundare debeant, ipsos præcipue convenit esse mundos. Unde Dionysius dicit III. cap. *Cœlest. hierarch.*, quod « purgativos ordines oportet ex abundantia purgationis aliis tradere de propria castitate. »

Les religieux, à la vérité, par leur vœu d'obéissance, se soumettent à un chef; mais l'évêque, lui, il se constitue le serviteur de tous ceux dont il est chargé ; il ne doit pas chercher son intérêt, mais celui de la multitude ; il lui faut faire en sorte qu'ils soient tous sauvés, comme le dit l'Apôtre, I. Cor., chap. X, ce qui fait qu'il dit de lui-même, ibid., ch. IX : « Lorsque je n'avois la charge de personne, je me suis fait le serviteur de tous; » et dans la deuxième Ep. aux Cor., ch. IV : « Ce n'est pas nous-mêmes que nous prêchons, mais Notre-Seigneur Jésus-Christ; nous, nous sommes constitués vos serviteurs pour Jésus. » C'est de là que vient la coutume d'après laquelle le souverain Pontife se signe, *le serviteur des serviteurs de Dieu*. Il est évident, d'après cela, que l'état épiscopal est d'une perfection supérieure à l'état religieux. Saint Denis dit encore dans le ch. VI de la Hiérarchie ecclésiastique, que « de sa nature, l'ordre monastique n'est pas fait pour conduire les autres, mais qu'il se renferme en lui-même, dans un état saint et particulier. » Le vœu des évêques a, de sa nature, pour fin de conduire les autres à Dieu. Saint Grégoire dit en effet, expliquant Ezéchiel, « qu'il n'y a pas de sacrifice plus agréable à Dieu que le zèle du salut des ames. » L'ordre des évêques est donc de tous le plus parfait. C'est aussi ce que prouve d'une manière évidente la coutume de l'Eglise, d'après laquelle on prend pour l'ordre des évêques les religieux déliés de l'obéissance qu'ils devoient à leurs supérieurs. Or, ceci assurément ne seroit pas permis, si l'état épiscopal n'étoit pas plus parfait. L'Eglise de Dieu suit en effet ce que dit saint Paul, I. Cor., ch. XII : « Entre ces dons ayez de l'empressement pour le meilleur. »

Et quidem religiosi per votum obedientiæ se uni prælato subjiciunt : episcopus vero servum se constituit omnium, quorum curam assumit, dum tenetur, « non quod suum est quærere, sed quod multis, ut salvi fiant, » ut dicit Apostolus I. *Corinthiorum*, X. Unde ipse de seipso dicit cap. ejusdem epistolæ : « Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci. » Et II. *Corinthiorum*, IV : « Non nosmetipsos prædicamus, sed Jesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Jesum. » Unde et consuetudo inolevit, ut Summus Pontifex se scribat servum servorum Dei. Unde patet, episcopalem statum majoris perfectionis esse, quam statum religionis. Iterum Dionysius dicit VI. cap. *Eccles. hierarch.*, « monachorum ordinem non esse adductivum aliorum, sed in seipso stantem in singulari et sancta statione. » Ad episcopos autem ex obligatione voti pertinet alios ad Deum adducere. Dicit enim Gregorius super *Ezech.*, quod « nullum sacrificium est magis Deo acceptum quam zelus animarum. » Ordo igitur episcoporum perfectissimus est. Hoc autem evidenter ostenditur ex Ecclesiæ consuetudine, per quam religiosi à suorum prælatorum obedientia absoluti, ad episcopatus ordinem assumuntur. Quod quidem licitum non esset, nisi episcopalis status esset perfectior. Sequitur enim Ecclesia Dei Pauli sententiam : qui dicit I. *ad Corinth.*, XII : « Æmulamini charismata meliora. »

CHAPITRE XVIII.

Solution des raisons par lesquelles sembloit être combattue la perfection de l'état épiscopal.

Il est facile de résoudre les difficultés que l'on fait contre la thèse que nous venons d'établir. La perfection de l'amour du prochain dérive en effet, comme nous l'avons dit plus haut, de l'amour de Dieu, lequel amour est si puissant dans les cœurs de certains hommes, que non-seulement leur désir est de servir Dieu et de jouir de lui, mais il les porte même à désirer d'être utile à leur prochain à cause de Dieu. L'Apôtre dit à cette occasion, II. Cor., ch. V : « Car que nous soyons comme emportés hors de nous-mêmes, » à savoir par la contemplation, « c'est pour Dieu, » c'est-à-dire pour l'honneur de Dieu, « soit que nous pratiquions la sobriété comme par condescendance pour vous, c'est pour vous que nous le faisons, » c'est-à-dire pour votre utilité. « L'amour de Jésus-Christ nous presse ; » à savoir, comme le dit le commentaire, pour que nous fassions tout pour vous. Mais il est évident que celui qui rend service à un autre homme à cause d'un ami, fait preuve d'un plus grand amour que s'il n'avoit l'intention de rendre service qu'à son ami seul.

Ce que l'on dit aussi de la perfection de la vie contemplative ne paroît pas avoir de rapport avec notre proposition. L'évêque, en effet, par là même qu'il est constitué médiateur entre Dieu et les hommes, doit par ses actions l'emporter sur eux tous; en tant qu'il est établi le ministre des hommes, il lui faut être le premier par la contemplation pour pouvoir puiser dans le sein de Dieu ce qu'il doit donner aux autres hommes. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire dans son Pastoral : « que l'évêque soit le premier par ses actions, que par la contemplation il soit élevé au-dessus de tous les autres, puisqu'il est di-

---

CAPUT XVIII.

Solutio rationum, quibus impugnari videbatur perfectio pontificalis status.

Ea vero quæ in contrarium objiciuntur, non est difficile solvere. Perfectio enim dilectionis proximi, ut supra dictum est, ex perfectione divinæ dilectionis derivatur, quæ quidem tantum in cordibus aliquorum prævalet, ut non solum Deo frui velint et ei servire, sed etiam proximis propter Deum. Unde Apostolus dicit II. *Cor.*, V : « Sive enim mente excedimus, » scilicet per contemplationem, hoc est Deo, id est, ad honorem Dei : « sive sobrii sumus, » quasi vobis condescendentes, hoc est vobis, id est, ad utilitatem vestram, « Charitas enim Christi urget nos, » ut scilicet pro vobis omnia faciamus, sicut Glossa exponit. Manifestum est autem quod majoris dilectionis signum est, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico servire velit.

Quod etiam dicitur de contemplativæ vitæ perfectione, non videtur ad propositum pertinere. Cum enim episcopus mediator inter Deum et homines constituatur, oportet ipsum et in actione præcellere, in quantum minister hominum constituitur, et in contemplatione præcipuum esse, ut ex Deo hauriat, quod hominibus tradat. Unde dicit Gregorius in *Pastorali :* « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus, rector internorum

recteur des intérêts intérieurs. L'occupation des intérêts extérieurs ne doit pas diminuer les soins dus aux premiers ; la sollicitude des intérêts intérieurs ne doit pas non plus faire abandonner les soins dus aux intérêts extérieurs. Mais si l'occupation que leur donnent les intérêts extérieurs, par laquelle ils rendent service au prochain, les prive de quelques-unes des douceurs de la contemplation, il est prouvé que cela même est la perfection de l'amour divin. Il est, en effet, rereconnu qu'il aime d'une manière plus parfaite son prochain celui qui, occupé à le servir, désire être temporairement privé par amour pour lui de sa présence et des charmes qu'elle lui procure, que s'il vouloit continuellement jouir de cette présence. C'est pourquoi l'Apôtre, Epître aux Rom., ch. IX, après avoir dit : « Ni la mort ni la vie rien ne me séparera de l'amour de Dieu, » ajoute aussitôt : « Moi je désirois être anathème de la part de Jésus-Christ pour mes frères. » Ce qu'expliquant saint Chrysostôme dans son livre de la Componction du cœur, il dit : « L'amour de Jésus-Christ a subjugué son esprit tout entier, à tel point que même ce qu'il avoit pour lui de plus aimable, qui étoit d'être avec Jésus-Christ, il le méprisoit, parce qu'il trouvoit là un moyen de lui plaire. »

Nous allons faire une double réponse à leur troisième objection. La première, c'est que les évêques ne possèdent pas comme leur bien propre les richesses de l'Eglise qui sont en leur pouvoir ; ils les distribuent comme des biens communs, ce qui ne déroge nullement à la perfection évangélique. Saint Prosper dit à cette occasion, il est écrit dans la douzième quest., ch. Ier du Droit : « Il est avantageux de posséder les biens de l'Eglise, et de mépriser par amour de la perfection les siens propres. » Et aussitôt après, citant l'exemple de saint Paulin, il ajoute : « Ce fait prouve assez que le désir de la perfection doit nous faire mépriser notre propre bien, et que l'on peut, sans entraves pour

---

curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in interiorum sollicitudine non relinquens. » Sed et si detrimentum aliquod in dulcedine contemplationis patiuntur propter exteriorum occupationem, qua proximis serviunt, hoc ipsum perfectionem divinæ dilectionis attestatur. Magis enim aliquem amare convincitur, qui propter ejus amorem jucunditate præsentiæ ejus ad tempus carere desiderat in ejus servitiis occupatus, quam si ejus præsentia semper frui vellet. Unde Apostolus *ad Romanos*, IX, postquam dixerat : « Neque mors, neque vita separabit me a charitate Dei, » postmodum subjungit : « Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis : » quod exponens Chrysostomus dicit in libro *De Compunctione cordis* : « Ita enim totam ejus mentem devinxit amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus id ipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. »

Tertiæ vero objectioni dupliciter respondetur. Primo quidem, quia episcopi divitias ecclesiæ quas habent, non quasi suas possident, sed quasi communes dispensant, quod evangelicæ perfectioni non derogat. Unde Prosper dicit, et habetur XII. *Quæstione*, I : « Expedit facultates ecclesiæ possideri, et proprias amore perfectionis contemni. » Et postea introducto sancti Paulini exemplo subjungit : « Quo facto satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis ecclesiæ facultates, quæ sunt

la perfection, posséder les biens de l'Eglise, qui sont assurément des biens communs. Il faut toutefois observer sur ce point que, si quelqu'un possède les biens de l'Eglise de telle sorte qu'il ne fasse pas siens les revenus, mais que seulement il les distribue ; ceci ne déroge point à la perfection évangélique, autrement les abbés et les procureurs des monastères s'éloigneroient de la perfection, puisqu'ils agiroient contre leurs vœux de pauvreté, chose qui est complètement absurde.

Si quelqu'un n'est pas seulement le dispensateur des fruits des biens communs de l'Eglise, mais qu'il en devienne maître faisant les revenus siens, il est évident qu'il possède quelque chose en propre, ce qui fait qu'il s'écarte de la perfection de ceux qui renoncent à tout ce qu'ils possèdent et qui vivent sans avoir rien en propre. Mais comme les évêques peuvent non-seulement posséder les biens de l'Eglise, mais encore des biens patrimoniaux, pour lesquels ils peuvent aussi tester, il semble qu'ils s'écartent de la perfection évangelique à laquelle les invite le Seigneur dans saint Matthieu, chap. XIX, lorsqu'il dit : « Si vous voulez être parfait, etc. » Il est facile de résoudre cette question, pourvu que l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut. Il a été dit, en effet, précédemment que la perfection ne consiste pas dans le renoncement des biens propres, mais que ce renoncement est un instrument de perfection. Quelqu'un peut acquérir la perfection sans renoncer actuellement à ses biens propres, comme le prouve ce qui suit. Lorsque le Seigneur donnoit les enseignements de la perfection, il disoit, saint Matthieu, ch. V : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui la gauche, et à celui qui veut plaider avec vous et vous enlever votre manteau, abandonnez-lui votre tunique, et quiconque vous priera de le suivre pendant mille pas, allez avec lui et suivez-le deux mille. » Les personnes parfaites n'accomplissent pas

---

præfecto communes possideri. » Circa quod tamen considerandum est, quod Ecclesiæ facultates si sic ab aliquo possideantur, quod eorum fructus non lucrifaciat, sed solum dispenset, evangelicæ perfectioni non derogat, alioquin abbates et præpositi monasteriorum à religionis perfectione deciderent contra votum paupertatis agentes, quod est omnino absurdum.

Si vero aliquis ex communibus Ecclesiæ facultatibus non solum dispensator fructuum, sed dominus fiat eos lucrifaciens, manifestum est eum aliquid proprium possidere, et ita deficit à perfectione eorum, qui omnibus abrenuntiantes sine proprio vivunt. Sed quia episcopi non solum facultates Ecclesiæ possidere possunt, sed etiam patrimonialia bona, de quibus etiam eis testamentum condere licet, videtur quod ab evangelica perfectione deficiant, ad quem invitat Dominus, *Matth.*, XIX, dicens : « Si vis perfectus esse, » etc. Sed hæc quæstio de facili solvitur, si prædicta ad memoriam revocentur. Dictum est enim supra, quod abdicatio propriarum divitiarum non est perfectio, sed quoddam perfectionis instrumentum. Possibile autem est, aliquem perfectionem acquirere sine propriarum divitiarum abjectione actuali : hoc autem sic potest manifestari. Cum enim Dominus perfectionis documenta tradens, dicat, *Matth.*, V : « Si quis repercusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram, et ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tollere, dimitte ei et pallium : et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum illo et alia duo, » non semper perfecti hoc actu complent, alioquin Dominus ab hac perfectione defecit, quia in maxilla alapa suscepta non

toujours ce précepte par leurs actions, autrement le Seigneur lui-même se seroit écarté de cette perfection, parce qu'ayant reçu un soufflet sur la joue, loin de présenter l'autre, il dit: «Si j'ai mal parlé, prouvez-le, si au contraire j'ai bien parlé, pourquoi me frappez-vous? » C'est ce qui se lit dans saint Jean, ch. XVIII. Saint Paul non plus ne présenta pas la joue lorsqu'on le frappoit. Mais il dit, comme il est rapporté aux Actes, ch. XXIII : « Que Dieu vous frappe, muraille blanchie ! » La perfection n'exige donc pas que l'on mette en pratique ces enseignements, il faut seulement, comme le dit saint Augustin dans son livre du Discours sur la montagne, les entendre de la disposition de l'esprit. La perfection de l'homme consiste, en effet, en ce qu'il soit disposé d'esprit à les observer ces enseignements par quelque œuvre que ce soit. Comme le dit saint Augustin dans son livre des Questions sur l'Evangile, et comme il est dit dans les Décrets, XLI[e] dist., ce que le Seigneur dit dans l'Evangile : « La sagesse a été justifiée par tous ses enfants, » prouve que les enfants de la sagesse comprennent que la justice ne consiste ni dans le manger, ni dans l'abstinence, mais dans l'égalité d'esprit qui leur fait supporter la misère. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, Phil., ch. IV : « Je sais jouir de l'abondance et supporter la détresse. » Mais les religieux parviennent à cette égalité d'esprit qui leur fait supporter la privation en s'exerçant à ne rien posséder; quant aux évêques, la sollicitude des affaires de l'Eglise peut les y conduire, ainsi que l'amour fraternel, ce qui fait qu'ils doivent être prêts, non-seulement à mépriser et sacrifier leurs propres biens pour le salut du prochain, mais même leurs propres corps, comme il a été dit plus haut, toutes les fois que cela est nécessaire. Saint Chrysostôme dit à cette occasion dans son Dialogue : « C'est assurément le grand combat des moines; » puis il ajoute : « là, c'est-à-dire dans l'état monacal, les jeûnes sont durs ainsi que

---

præbuit ei alteram, sed dixit : « Si male locutus sum, perhibe testimonium de malo: si autem bene, cur me cœdis? » ut dicitur *Joann.*, XVIII. Sed nec Paulus cum percuteretur, maxillam præbuit. Sed sicut dicitur *Actuum,* XXIII, dixit : « Percutiat te Deus, paries dealbate. » Non est ergo de necessitate perfectionis, ut hujusmodi opere compleantur, sed hæc intelligenda sunt secundum animi præparationem, ut Augustinus dicit in libro *De sermone Domini in monte.* In hoc enim perfectionis consistit, ut homo habeat animum paratum ad hæc facienda quotiescumque fuerit opus. Similiter etiam ut Augustinus dicit in libro *quæstionum Evangelii*, et habetur in *Decretis,* XLI. distinct., quod Dominus dicit in Evangelio : « Justificata est sapientia ab omnibus filiis suis, » ostendit filios sapientiæ intelligere non in manducando, nec in abstinendo esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam. Unde et Apostolus dicit *Philipp.,* IV : «Scio abundare, et penuriam pati. » Ad hanc autem æquanimitatem et inopiam tolerandi religiosi perveniunt per exercitium nihil habendi, sed episcopi ad eam perduci possunt per exercitium circa curam Ecclesiæ, et dilectionem fraternam, ex qua non solum proprias divitias pro salute proximorum exponere vel contemnere debent esse parati, quando fuerit opportunum, sed etiam propria corpora, ut supra dictum est. Unde Chrysostomus dicit in *Dialogo* suo : « Magnum certe monachorum certamen. » Et postea subdit : « Ibi scilicet in

les veilles et toutes les autres choses qui contribuent à châtier le corps. Ici, au contraire, c'est-à-dire dans l'état pontifical, toute l'industrie du zèle s'exerce au profit de l'ame. » Il en donne ensuite un exemple ; il en est comme de ceux qui, au moyen d'un art mécanique, font des choses merveilleuses, pour la confection desquelles ils se servent de plusieurs instruments. Le philosophe, qui ne cherche, lui, aucune chose de ce genre, applique tout son art aux œuvres de l'esprit seulement.

Il pourroit se faire que quelques personnes crussent que les évêques ne sont pas seulement tenus d'avoir cette perfection du mépris des richesses dans la préparation de l'esprit, mais encore dans l'exercice même de l'acte. Le Seigneur a commandé en effet aux apôtres, comme il le dit dans saint Matthieu, ch. X : « Ne possédez ni or, ni argent monnoyé dans vos bourses, n'ayez pas de sac pour le voyage, ni deux tuniques, ni plusieurs chaussures, n'ayez pas même de bâton. » Or les apôtres ont pour successeurs les évêques. Donc ces derniers sont obligés de garder les commandements donnés aux apôtres. Il est évident que la conclusion que l'on tire de ce raisonnement est fausse, car il y a eu dans l'Eglise un grand nombre d'évêques de la sainteté desquels il n'est pas permis de douter, qui pourtant n'observèrent point ce dont il est ici question, tels sont saint Augustin, saint Athanase, saint Hilaire et plusieurs autres successeurs des apôtres. Saint Augustin dit à ce sujet dans son livre contre le mensonge : « il ne faut pas seulement retenir les commandements de Dieu, mais il faut aussi imiter la vie et les mœurs des justes. »

C'est pourquoi, impuissants à comprendre plusieurs enseignements de l'Ecriture, la conduite des saints nous apprend dans quel sens il faut les entendre. Et ce qui le prouve, c'est que le même esprit qui parle dans les Ecritures pousse aussi les saints à agir d'après ces pa-

---

monastico statu, jejunium est durum, et vigiliæ, et reliqua quæ ad afflictionem corporis concurrunt. » Hic vero scilicet in statu pontificali, erga animam ars tota versatur. Et postea ponit exemplum, sicut hi qui arte mechanica quædam stupenda faciunt, ad quæ utuntur pluribus instrumentis. Philosophus autem nihil de his requirens, omnem artem suam operibus solius mentis ostendit.

Posset autem alicui videri, quod episcopi teneantur, ut hanc perfectionem de abjiciendis divitiis habeant non solum in præparatione animi, sed etiam in exercitio actus. Dominus enim Apostolis mandavit, ut dicitur *Matthæi*, X : « Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, » episcopi autem successores Apostolorum sunt, tenentur ergo ad hæc mandata Apostolis facta. Sed manifestum est id quod concluditur verum non esse. Fuerunt enim plurimi in Ecclesia Dei episcopi, de quorum sanctitate dubitari non potest, qui hoc non observaverunt, sicut Athanasius, Hilarius, et alii plurimi successores. Unde Augustinus dicit in libro *contra mendacium :* « Non oportet tantum præcepta Dei retinere, sed etiam vitam moresque justorum. »

Itaque plura in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus, quemadmodum oportet ea accipi. Et hujus ratio est, quia idem Spiritus Sanctus qui loquitur in Scripturis movet sanctos ad

roles de l'Ep. aux Rom., chap. VIII : « Car tous ceux qui sont poussés par l'esprit de Dieu sont les enfants de Dieu. » D'où il suit qu'il ne faut pas croire que ce que font généralement les saints soit contraire aux préceptes de Dieu. Donc, comme il est dit au même endroit, ainsi que dans la Concordance des Evangélistes, le Seigneur a exprimé d'une manière assez formelle la raison pour laquelle il a dit aux apôtres de ne rien posséder, de ne rien emporter avec eux en voyage, lorsqu'il ajoute : « L'ouvrier est digne de salaire. » Il montre assez par là que c'est une chose permise et non commandée ; ce qui fait que celui qui ne veut pas user de la permission de recevoir des autres ce qui lui est nécessaire pour vivre, mais qui porte avec lui de son propre bien tout ce qui lui est nécessaire pour se sustenter, n'agit pas contre le précepte du Seigneur. Autre chose est, en effet, ne pas user d'une permission, ce que Paul lui-même a fait, autre chose est violer un précepte.

On peut encore résoudre cette difficulté d'une autre manière, pour faire comprendre que le Seigneur n'a donné ce commandement que pour la première mission par laquelle il envoyoit les apôtres prêcher aux Juifs, chez lesquels il étoit d'usage que les docteurs vécussent aux dépens de ceux qu'ils instruisoient. Le Seigneur a voulu, comme le dit saint Chrysostôme, empêcher d'abord de les suspecter d'agir de la sorte par intérêt. Son intention a été, en second lieu, de les délivrer de toute espèce d'inquiétude. Il a voulu, en troisième lieu, leur faire éprouver sa puissance qui peut leur procurer toutes les choses qui leur sont nécessaires sans secours de ce genre. Mais dans la suite, peu de temps avant la passion, quand il étoit sur le point de les envoyer chez les infidèles, il leur donna d'autres préceptes, ainsi qu'il est écrit dans saint Luc, ch. XXII. Il leur demanda en effet : « Quand je vous ai envoyés sans sac, sans besace, sans chaussure, vous a-t-il manqué quelque chose ? Lorsqu'ils lui eurent répondu, Rien, il ajouta :

---

operandum, secundum illud *Romanorum*, VIII : « Quicumque spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt : et ideo non est credendum id, quod à sanctis viris communiter agitur, contra divinum præceptum esse. Ut ergo ibidem dicitur, et etiam in libro de consensu Evangelistarum, cur Dominus dixerit Apostolis, ut nihil possiderent, nec aliquid secum in via portarent, satis ipse significavit cum addidit : « Dignus est enim operarius mercede sua : » unde satis ostendit hoc esse permissum, non jussum, unde qui permissione uti non vult, ut ab aliis accipiat, unde vivat, sed sua defert ad vivendum, non contra Domini præceptum facit. Aliud est enim permissione non uti, quod et Paulus fecit, et aliud agere contra præceptum.

Potest etiam et aliter solvi ut intelligatur hoc Dominum præcepisse quantum ad primam missionem, qua mittebantur Apostoli ad prædicandum Judæis, apud quos consuetum erat, ut doctores viverent de stipendiis eorum, quo docebant. Voluit Dominus, sicut dicit Chrysostomus, primo quidem discipulos per hoc facere non suspectos, quasi causa quæstus prædicarent. Secundo, ut à sollicitudine liberarentur. Tertio, ut virtutis experimentum sumerent, qui sine hujusmodi poterat eis in necessariis providere. Sed postmodum imminente passione quando jam ad gentes mittendi erant, aliud eis præcepit, ut habetur *Luc.*, XXII. Quæsivit enim ab eis : « Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid

Mais maintenant que celui qui a un sac le prenne ainsi que celui qui a une besace. » C'est pour cela que les évêques ne sont pas tenus, quoique successeurs des apôtres, de ne rien posséder, ni de ne rien emporter avec eux en voyage.

CHAPITRE XIX.

Que l'on ne doit pas ambitionner l'état épiscopal, bien que plus parfait que l'état religieux.

Mais d'après les paroles de l'Apôtre, I. Cor., ch. XII : « Entre ces dons ayez plus d'empressement pour les meilleurs, » si l'état pontifical est plus parfait que celui de religion, l'homme doit mettre plus d'empressement à se le procurer que pour arriver à celui de religion. Celui qui examine attentivement cette question voit d'une manière claire qu'il y a mérite à désirer l'état religieux, pendant qu'il n'est pas possible de soupirer après l'épiscopat sans ambition. Celui en effet qui embrasse l'état religieux, renonce à soi-même et à tout ce qu'il possède pour Jésus-Christ, et il se soumet à un autre ; celui au contraire qui est promu à l'état pontifical, obtient par cette élévation un certain honneur qui appartient à Jésus-Christ, que par conséquent on ne sauroit désirer sans présomption, vu que les plus grands honneurs, comme la plus grande puissance, sont dus aux plus parfaits. Saint Augustin dit à cette occasion, XIXe livre, Cité de Dieu : « L'Apôtre a voulu exposer ce que c'est que l'épiscopat, parce que c'est un nom d'action et non d'honneur. » En grec, en effet, et c'est de là que vient ce mot, celui qui est placé à la tête des autres est chargé du soin de les surveiller, prenant soin de ceux qui lui sont confiés, *epi* signifie *au-dessus*, et *scopos*, l'*attention est*. Donc nous pouvons dire en grec *episcopus*, et en latin *superintendere*, avoir l'attention sur, pour qu'il comprenne qu'il n'est pas évêque celui qui veut présider sans être utile. C'est pourquoi il

aliquid defuit ? Qui cum dixissent : Nihil, subjunxit : Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram. » Unde ob hoc non tenentur episcopi, Apostolorum successores, ut nihil possideant, nec aliquid secum in via deferant.

CAPUT XIX.

Quod status episcopalis, quamvis sit perfectior quam status religionis, non tamen est ambiendus.

Sed cum Apostolus dicat I. *Corinthiorum*, XII : « Æmulamini charismata meliora, » si pontificalis status est perfectior quam status religionis, magis deberet sibi aliquis statum prælationis procurare, quam quod ad statum religionis accederet. Sed si quis diligenter consideret, evidens ratio invenitur, quare religionis status meritorie appetitur, status autem pontificalis non absque vitio ambitionis desideratur. Qui enim statum religionis assumit, se et sua abnegans alii se subjicit propter Christum : qui vero ad statum pontificalem promovetur, quemdam sublimitatis honorem in his quæ sunt Christi, consequitur, quem appetere præsumptuosum videtur, cum major honor et potestas non nisi melioribus debeatur, unde Augustinus XIX. *de Civitate Dei*, dicit, « exponere voluit Apostolus, quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. » Græcum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui præficitur, superintendit curam, scilicet eorum gerens, epi, quippe super, scopos vero intentio est. Ergo episcopin græce, latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse. Itaque à studio cog-

n'y a personne qui ne puisse s'appliquer à connoître la vérité, c'est même le fait d'un loisir louable; mais quant à la position proéminente sans laquelle le peuple ne peut être gouverné, bien qu'elle puisse être occupée et que les devoirs en soient remplis comme il convient, il n'est cependant pas convenable de la désirer. C'est pour cela que l'amour de la vérité cherche un saint loisir, et que la nécessité de l'amour se charge d'un emploi juste. Si personne n'impose ce fardeau, il faut s'appliquer à percevoir la vérité et à la contempler. Mais si on l'impose, il faut le recevoir parce que la charité en fait une nécessité. Saint Chrysostôme, dans son Commentaire de saint Matthieu, expliquant ces mots : « Les chefs des nations sont leurs maîtres, » dit ce qui suit : « C'est un bien que désirer de faire une bonne œuvre, parce que c'est le but de notre volonté et que c'est notre récompense, mais désirer la primauté d'honneur c'est de la vanité. » L'Apôtre, en effet, ne sera pas loué devant Dieu parce qu'il a été apôtre, mais bien parce qu'il a accompli l'œuvre de son apostolat. C'est donc le genre de vie et non le degré le plus élevé qu'il faut désirer.

Il importe encore d'observer une autre chose, c'est que l'état de religion ne présuppose pas la perfection, mais y conduit. La dignité pontificale elle la présuppose. Celui en effet qui est revêtu de l'honneur du pontificat, se charge de l'enseignement spirituel. Ce qui faisoit dire à l'Apôtre, I. Tim., ch. II : « Je suis établi prédicateur et apôtre, je dis la vérité et je ne mens pas, je suis le docteur des nations dans la foi et la vérité. » Mais il est ridicule de charger de l'enseignement de la perfection celui qui ne la connoît pas par expérience. Et comme le dit saint Grégoire dans son Pastoral : « L'action du prélat doit autant surpasser celle du peuple que la vie pastorale est ordinairement distante de celle du troupeau. » Cette différence se tire des paroles même du Seigneur. Le Seigneur, en effet, lorsqu'il donnoit

---

noscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium : locus vero superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur, atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. Quamobrem otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur suscipienda est propter charitatis necessitatem. Chrysostomus autem super *Matth.*, exponens illud, « Principes gentium dominantur eorum, » sic dicit : « Opus quidem desiderare bonum, bonum est, quia nostræ voluntatis est, et nostra est merces: primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. » Neque enim Apostolus laudem habebit apud Deum, quia Apostolus fuit, sed quia opus apostolatus sui bene implevit. Conversatio ergo desideranda, non dignior gradus.

Est etiam et aliud advertendum, quod religionis status perfectionem non præsupponit, sed ad perfectionem inducit. Pontificalis autem dignitas perfectionem præsupponit. Qui enim pontificatus honorem suscepit, spirituale magisterium assumit. Unde Apostolus dicebat I. *Timoth.*, II : « Positus sum ego prædicator et Appstolus, veritatem dico, non mentior, doctor gentium in fide et veritate. » Ridiculum autem est perfectionis magisterium fieri, qui perfectionem per experimentum non novit. Et sicut dicit Gregorius in *Pastorali* : «Tantum debet actionem populi actio transcen-

le conseil de la pauvreté, se servit des paroles suivantes : « Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres. »

Il découle évidemment de ces paroles que l'action d'embrasser la pauvreté ne présuppose pas la perfection, mais qu'elle y conduit. Lorsque le Seigneur confioit à Pierre la charge de la prélature, il lui demanda : « Simon, fils de Jean, m'aimez-vous plus que ceux-ci ; » et comme il répondoit : « Vous savez que je vous aime, » il ajoute : « Pais mes brebis. » Il est facile de comprendre d'après cela que l'élévation à la prélature présuppose la perfection. Mais il y a présomption à quelqu'un de se croire parfait. L'Apôtre dit à cette occasion, Phil., ch. III : « Non que j'aie déjà reçu, ou que je sois parfait, » et il ajoute : « Quelque parfaits que nous soyons, tels doivent être nos sentiments. » On ne peut pas considérer comme un présomptueux celui qui désire la perfection et qui souhaite de l'obtenir, c'est plutôt là ce saint empressement auquel exhorte l'Apôtre, I. Cor., ch. XII : « Entre ces deux ayez plus d'empressement pour les plus parfaits. » C'est là ce qui fait qu'il est louable d'embrasser l'état religieux, pendant qu'il y a présomption effrénée à soupirer après le faîte de la prélature. C'est pourquoi saint Grégoire dit dans son Pastoral : « Celui qui a refusé la fonction episcopale ne résiste pas entièrement, et celui qui a voulu qu'on l'y élevât s'est vu auparavant purifié par le suffrage de l'autel. » Il nous est donné de comprendre par là que celui qui est appelé ne doit pas entièrement refuser la prélature et ses charges, non plus qu'il ne doit soupirer après, à moins que préalablement il n'ait été purifié, ou de peur que personne n'ose, sans avoir été purifié, s'approcher des saints mystères, ou que celui que la grace d'en haut a désigné ne s'y oppose orgueilleusement sous le faux dehors de l'humi-

---

dere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoralis. » Quæ quidem differentia ex verbis Domini manifeste colligitur. Cum enim Dominus paupertatis consilium daret, his verbis est usus : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Unde manifeste apparet, quod paupertatis assumptio perfectionem non præexigit, sed ad eam ducit. Cum vero prælationis officium Petro committeret, quæsivit : « Simon Joannis diligis me plus his? » Qui cum responderet, « Tu scis, quia amo te, » subjecit : « Pasce oves meas. »

Per quod manifeste datur intelligi, quod perfectionem charitatis præexigit assumptio prælationis. Præsumptuosum autem esse videtur, ut quis se existimet esse perfectum. Unde Apostolus dicit *Philipp.*, III : « Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim. » Et postea subdit : « Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. » Quod autem aliquis perfectionem desideret, et eam assequi velit, non præsumptionis, sed sanctæ æmulationis esse videtur, ad quam Apostolus hortatur, I. *Corint.*, XII : « Æmulamini charismata meliora. » Et ideo religionis statum assumere, laudabile est : ad prælationis autem fastigium anhelare nimiæ præsumptionis est. Unde Gregorius dicit in *Pastorali* : « Is qui recusavit prælationis officium, plene non restitit : et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit. » Per quod datur intelligi, quod vocatus ad prælationis officium nec omnino resistat, nec ad ipsum anhelet, nisi se prius purgatum videat, ne aut non purgatus adire quisquam sacra mysteria audeat, aut quem superna gratia elegit sub humilitatis specie superbe contradicat. Quia ergo valde difficile est pur-

lité. Ainsi, comme il est très-difficile pour chacun de savoir s'il a été purifié, il est plus sûr de refuser l'épiscopat.

Il importe de faire ici une autre observation, c'est que l'état de religion accompagne le renoncement des biens temporels, pendant que l'état de la prélature en entraîne une foule avec lui. Ceux donc qui embrassent l'état religieux, loin de chercher les biens temporels, prouvent en y renonçant qu'ils cherchent les biens spirituels. Ceux, au contraire, qui acceptent la dignité pontificale, le plus souvent tiennent plus de compte des biens temporels que des biens éternels. Saint Grégoire dit à cette occasion dans son Pastoral : « Il fut bon de rechercher l'episcopat alors qu'il n'y avoit aucun doute que ce ne fût pour chacun l'occasion d'arriver aux supplices les plus atroces, » et il ajoute immédiatement : « Il n'aime donc pas pleinement ce saint office, il l'ignore bien plutôt, celui qui, soupirant après le gouvernement suprême, se nourrit dans sa pensée de la méditation, de la soumission des autres, se réjouit de sa propre louange, élève son cœur vers les honneurs, et tressaille de joie à la vue des biens qui l'entourent de toute part. Il cherche les avantages du monde sous l'apparence d'une dignité qui auroit dû les repousser.

Observons encore que ceux qui embrassent l'état épiscopal s'exposent à une multitude de dangers. Saint Grégoire dit dans son Pastoral : « Le plus souvent au milieu des occupations du gouvernement on perd même le fruit d'une bonne œuvre dont on profiteroit dans le calme de la paix ; » la raison, c'est que si la mer est calme, le pilote même inexpérimenté dirige bien le vaisseau, pendant que si elle est agitée par la tempête, le nautonier même exercé se trouble. Mais qu'est-ce que le pouvoir de celui dont la dignité est la plus élevée, si ce n'est la tempête de l'esprit par laquelle le vaisseau du cœur est

---

gatum se quemlibet posse cognoscere, prælationis officium tutius declinatur.

Est autem et aliud considerandum, scilicet quod statum religionis rerum temporalium objectio comitatur : econtrario vero statui prælationis multa bona temporalia adjunguntur. Qui ergo religionis statum assumunt, manifeste demonstrant, se temporalia bona non quærere, sed quod per eorum abjectionem ad bona spiritualia tendunt. Qui vero pontificalem dignitatem assumunt, plerumque magis temporalia bona considerant quam æterna. Unde Gregorius dicit in *Pastorali* : « Tunc fuit laudabile episcopatum quærere, quando per hunc quemque dubium non erat ad supplicia graviora pervenire. » Et postea subdit : « Sanctum quippe officium non diligit omnino, sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans in occulta meditatione cogitationis cæterorum subjectione pascitur, laude propria lætatur, ad honorem cor elevat, rerum affluentium abundantia exultat. » Mundi ergo lucrum quæritur sub ejus honoris specie, quo mundi destrui lucra debuerunt.

Est et aliud advertendum, quod qui prælationis statum assumit, multis periculis se exponit. Dicit enim Gregorius in *Pastorali* : « Plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur : quia quieto mari recte navim etiam imperitus dirigit, perturbato autem tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit. » Quid namque est potestas culminis, nisi tempestas mentis, in qua cogitationum semper procellis navis cordis quatitur, et huc illucque incessanter impellitur, ut per repentinos excessus oris et operis, quasi per

sans cesse battu par les tourmentes des pensées, et poussé sans relâche tantôt d'un côté tantôt de l'autre, au point qu'il est brisé par les excès soudains de la bouche et des œuvres comme par des rochers qui s'offrent à sa rencontre? David nous fournit un exemple de ce danger, parce que, comme le dit saint Grégoire : « David, au jugement de celui qui pèse tout, fut agréable dans presque toutes ses actions, comme il brilla sous le poids du pouvoir, il se laissa blesser par l'orgueil, et il devint d'une rigidité cruelle en procurant à un homme la mort, lui qui se laissa énerver par la convoitise d'une femme; il refusa d'abord de frapper de mort celui qui le persécutoit après s'en être emparé, et le désir de tromper lui fit ensuite immoler au préjudice de l'armée un soldat dévoué.» Celui qui embrasse l'état religieux évite les dangers du péché, ce qui fait que saint Jérôme, dans sa lettre contre Vigilance, parlant de la personne des moines, dit : « Pour moi, quand je fuis le monde, je ne suis pas vaincu parce que je fuis, mais je fuis pour ne pas l'être. Il n'y a pas de sécurité à dormir dans le voisinage d'un serpent, il peut se faire qu'il ne me morde pas, mais il peut toutefois arriver qu'il me morde dans une circonstance donnée. » Il agit donc prudemment celui qui, pour éviter le péché, embrasse l'état religieux. Donc, que quelqu'un aspire spontanément à l'état de prélature, c'est une trop grande présomption, quand même on penseroit être assez fort pour tenir ferme au milieu des dangers; ou c'est n'avoir aucun souci de son salut que de ne prendre aucune précaution pour éviter le péché. Il résulte donc de tout ce qui précède que, bien que l'état épiscopal soit plus parfait, il ne peut pas être désiré sans péché de concupiscence.

---

obviantia saxa frangatur? cujus periculum exemplum in David apparet, quia ut dicit Gregorius, « David actoris judicio pene in cunctis actibus placens, ut principatus pondere claruit, in tumore vulneris erupit, factusque est in morte viri crudeliter rigidus, qui in appetitu fœminæ fuit enerviter fluxus, prius ferire comprehensum persecutorem noluit, et post cum damno exercitus devotum militem sub studio fraudis extinxit.» Qui autem statum religionis assumit, pericula peccati vitat. Unde Hieronymus ex persona monachi loquens in epistola *contra Vigilantium*, dicit : « Ego cum fugero, scilicet mundum, non vincor in eo quod fugio, sed ideo fugio ne vincar : Nulla securitas, cum vicino serpente dormire : potest fieri, ut me non mordeat, tamen potest fieri, ut aliquando me mordeat. » Quod ergo aliquis pericula peccati evitans religionis statum assumat, prudentiæ est. Quod vero sponte ad prælationis statum aspiret, vel nimiæ præsumptionis est, si se tam fortem existimet esse, ut inter pericula possit manere securus, vel omnino suæ salutis curam non habens, si peccata vitari non curat. Ex his ergo apparet quod prælationis status, et si perfectus sit, tamen absque vitio concupiscentiæ appetitus esse non potest.

CHAPITRE XX.

Preuves sur lesquelles s'appuient ceux qui veulent prouver que les prêtres curés et les archidiacres, sont dans un état plus parfait que les religieux. Réfutation de ces preuves.

Il y a certains hommes qui, non contents de préférer l'état épiscopal à celui des religieux, lui préfèrent encore celui des doyens, des curés et des archidiacres, et de tous ceux qui ont charge d'âme. Ils tentent d'établir leur assertion de plusieurs manières. Saint Chrysostôme dit en effet dans son sixième livre des dialogues; « quand même vous me présenteriez un moine qui soit, et c'est exagerer, tel que fut Hélie, bien qu'il ne soit ni troublé, ni ne pèche gravement pendant tout le temps qu'il est seul, car il n'a rien qui l'y pousse ni qui l'exaspère ; il ne faut néanmoins pas le comparer à celui qui, livré au peuple et forcé de supporter les fautes de la multitude, persévère ferme et immobile. » Ces paroles prouvent évidemment que le moine, quelque parfait qu'il soit, ne peut pas entrer en parallèle avec celui quel qu'il soit qui a charge d'ame et qui s'acquitte dignement de cette charge. Il ajoute encore après : « Si quelqu'un me proposoit de choisir l'état où j'aimerois le mieux plaire à Dieu, ou de l'état sacerdotal ou de la solitude des moines, je choisirois sans comparaison celui dont j'ai parlé le premier. » Il faut donc incomparablement préférer l'état qui a charge d'ames à celui de vivre même dans la solitude, genre de vie religieuse qui est estimé le plus parfait. Saint Augustin dit lui aussi dans sa lettre à Valère : « Que votre prudence religieuse pense bien qu'il n'y a rien dans cette vie et surtout dans ce temps de plus facile, de plus léger et de plus louable aux yeux des hommes que les fonctions d'évêque, de

---

CAPUT XX.

Rationes quorumdam qui astruere conantur, quod presbyteri curati, et archidiaconati sunt in statu perfectiori quam religiosi, et earum solutiones.

Sunt autem quidam qui non solum episcoporum statum præferre religiosorum statui sunt contenti, sed et decanorum, et plebanorum, et archidiaconorum, et quorumcumque curam habentium animarum. Quod multipliciter asserere conantur. Dicit enim Chrysostomus in VI. libro sui *Dialogi* : « Si aliquem mihi talem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, fuit Helias, tamen quamdiu solus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est, qui traditus populis, et multorum ferre peccata compulsus, immobilis perseveravit et fortis. » Ex quo manifeste videtur, quod monachus quantumcumque perfectus, adæquari non possit cuicumque curam animarum habenti, si eam bene exerceat. Adhuc, ibidem postmodum subditur : « Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud, quod prius dixi. » Incomparabiliter igitur præferendus est status curam animarum habentium, quam vivere etiam in solitudine monachorum, quod genus religionis perfectissimum reputatur. Item Augustinus dicit in epistola ad Valerium : « Cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, facilius et levius, et hominibus acceptabilius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio, si per-

prêtre ou d'archidiacre, si on ne traite la chose que par manière d'acquit et avec une basse flaterie ; mais il n'y a rien devant Dieu de plus malheureux, de plus triste et de plus damnable. » Il n'y a rien non plus dans cette vie et surtout en ce temps de plus difficile, de plus pénible et de plus dangereux que la charge d'évêque, de prêtre ou de diacre ; mais il n'y a rien devant Dieu de plus heureux si on combat comme notre chef nous commande de le faire. L'état de religion n'est donc pas plus parfait que celui des prêtres ou diacres qui ont charge d'ame, et qui sont en vertu de leur charge obligés d'avoir des rapports avec les hommes. Saint Augustin écrit en outre à Aurélien ; « C'est une chose déplorable si nous contraignons les moines de s'élever à un orgueil si ruineux et que nous estimions dignes d'une telle injure les clercs du nombre desquels nous sommes ; à savoir que nous les forcions de dire, un méchant moine est un bon clerc, bien que souvent le bon moine fait à peine un bon clerc. » Donc la perfection d'un bon clerc est plus grande que celle d'un bon moine. Il dit de même un peu avant : « Il ne faut pas donner aux serviteurs de Dieu, c'est-à-dire aux moines, de raison de penser que plus facilement ils pourront être choisis pour ce qu'il y a de plus parfait, c'est-à-dire pour la cléricature, s'ils sont devenus pires, par exemple, en quittant leur monastère. Donc l'état clérical est préférable à l'état monastique. » Saint Jérôme écrit aussi au moine Rustique : « Vivez dans votre monastère de telle sorte que vous méritiez d'être élevé à la cléricature. » La fonction de clerc est donc plus élevée que le régime monacal.

En outre, il n'est pas permis de passer d'un état plus parfait à celui qui l'est moins ; mais il est permis de passer de l'état monacal à celui de prêtre, ayant charge d'ame, comme le dit le pape Gélase et comme il est écrit dans le droit, XVI, Quest., ch. I : « Si quelqu'un a été

---

functorie atque adulatorie res agatur : sed nihil apud Deum miserabilius, et tristius, et damnabilius : item, nihil est in hac vita, maxime hoc tempore, difficilius, et laboriosius, et periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio : sed apud Deum nihil beatius si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet. » Non ergo religionis status est perfectior statu presbyterorum, aut diaconorum, qui curas animarum habent, ad quorum officium pertinet conversari cum hominibus. Præterea Augustinus dicit ad Aurelium : « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos subigimus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus, in quorum numero nos sumus, si scilicet vulgares de nobis locabuntur, dicentes : Malus monachus, bonus clericus est, cum aliquando bonus etiam monachus vix bonum clericum faciat. Major ergo est perfectio boni clerici, quam boni monachi. » Item, paulo ante dicit : « Non est via danda servis Dei, id est, monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquod melius, id est, ad officium clericatus, si facti fuerint deteriores, et monasterium, scilicet deferendo. Melius est ergo officium clericatus, quam status monasticus. » Item, Hieronymus dicit ad Rusticum monachum : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. Majus est ergo clericatus officium, quam monachi conversatio. »

Præterea, non licet de majori ad minus transire : de statu monastico licet transire ad officium presbyteri curam habentis, sicut dicit Gelasius Papa, et habetur XVI. *quæstione*, I : « Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito sacerdotio dignus prævideatur, et Abbas, sub cujus im-

moine, en considération du mérite de cette vie vénérable, il doit être estimé digne du sacerdoce ; et si l'abbé sous l'autorité duquel il combat pour Jésus-Christ demande à l'évêque de l'élever au sacerdoce, il doit être ordonné et choisi, pour remplir, dans le lieu qu'il aura jugé convenable, les fonctions de la charge sacerdotale avec justice et prudence, et cela d'après le choix du peuple ou de l'évêque. » Il y a touchant le même sujet plusieurs chapitres au même endroit, dist. XLVII. Toutes ces preuves établissent donc que l'état des clercs et surtout celui de ceux qui ont charge d'ame est préférable à l'état religieux.

Il est facile, en se rappelant ce que nous avons dit précédemment, de voir le sens de toutes ces expressions. Nous avons dit en effet plus haut, que autre est l'acte de perfection, autre est l'état de perfection lui-même. Il n'y a que l'obligation perpétuelle de faire ce qui appartient à la perfection qui en constitue l'état. Il est des personnes qui sans cette obligation accomplissent des actes de perfection ; de ce nombre sont ceux qui gardent la continence ou qui vivent dans la pauvreté sans y être astreints par vœu. Il faut aussi observer, qu'il y a deux choses à considérer dans les prêtres et les diacres qui ont charge d'ame, ce sont les fonctions de la cure et la dignité de l'ordre. Or il est évident que quand ils prennent la charge d'une cure, ils ne contractent pas une obligation perpétuelle, puisque souvent ils renoncent à la cure de laquelle ils s'étoient chargés, comme le prouve la conduite de ceux qui quittent leurs paroisses ou leurs archidiaconés et entrent en religion. Ce que nous avons dit plus haut prouve aussi que l'état de perfection ne se trouve que là où il y a obligation perpétuelle. Il est évident que quand même les archidiacres et les prêtres qui sont à la tête des paroisses auroient été choisis, ils n'ont pas acquis l'état de perfection avant leur consécration, non plus que les novices avant

---

perio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit ab episcopo, debet eligi, et in loco quo judicaverit ordinari, ea omnia quæ ad sacerdotii officium pertinent vel populi, vel episcopi electione provide ac juste acturus. » Et plura alia capitula ibidem ponuntur : et *dist.*, 47. Ex his ergo omnibus videtur, quod status quorumcumque clericorum, et maxime curam animarum habentium, religionis statui præferatur.

Horum autem dictorum ratio de facili percipi potest, si ea quæ dicta sunt, ad memoriam revocentur. Jam enim supra dictum est, aliud esse perfectionis actum, atque aliud perfectionis statum. Nam perfectionis statum non efficit, nisi perpetua obligatio ad ea quæ ad perfectionem spectant sine qua obligatione plurimi perfectionis opera exequuntur, puta, qui nullo voto continentiam servant, aut in paupertate vivunt. Rursum considerandum est, quod in presbyteris et diaconibus curam animarum habentibus duo consideranda sunt, scilicet officium curæ, et dignitas ordinis. Manifestum est autem, quod officium curæ suscipientes perpetuam obligationem non habent, cum multoties curam dimittant susceptam, sicut patet de illis qui dimittunt parochias, vel archidiaconatus, et religionem intrant. Patet etiam ex supradictis, quod status perfectionis non habetur nisi cum perpetua obligatione.

Manifestum est autem, quod archidiaconi, et parochiales sacerdotes, et etiam electi ante consecrationem statum perfec-

qu'ils aient fait profession. Mais il arrive, ainsi que nous l'avons dit précédemment, que, bien qu'une personne ne soit pas dans l'état de perfection, elle en pratique les œuvres, et dans ce cas elle est parfaite quant à l'état de charité. Si donc il arrive que les archidiacres, les curés et les prêtres soient parfaits quant à l'état de charité, et qu'ils participent en quelque chose à la perfection, ils n'atteignent pas pour cela l'état de perfection. Ce qui prouve la vérité de cette assertion, c'est que pour ceux qui se consacrent ou s'obligent à faire perpétuellement une chose; d'après un ancien rit de l'Eglise, celle-ci entoure leur action d'une certaine solennité ecclésiastique, telle que la consécration pour les évêques, et la bénédiction pour la profession religieuse, comme le démontre saint Denis dans le livre de la Hiérarchie ecclésiastique, ch. VI.

Mais il est manifeste qu'il ne se fait rien de semblable dans l'acte par lequel on confie un archidiaconé ou une cure; l'investiture s'en fait simplement par l'anneau ou toute autre chose semblable. Il est clair d'après cela que par le fait qu'un archidiaconé ou une paroisse sont remis aux soins de quelqu'un, il n'embrasse pas un état qui l'engage perpétuellement. Il est donc facile, d'après ce qui précède, de résoudre les difficultés que l'on peut faire contre cette vérité.

Ce que dit en effet saint Chrysostôme : « Quand même vous me présenteriez un moine tel que fut Hélie, il ne seroit cependant pas comparable à celui qui est obligé de porter les péchés d'une multitude de personnes. Ces paroles prouvent évidemment que son intention n'est pas de comparer un état à l'autre, mais bien de montrer que celui qui est à la tête du peuple éprouve bien plus de difficultés pour persister que celui qui mène la vie solitaire; prises dans leur ensemble, c'est ce quelles établissent. Il ne dit pas simplement en effet, que le moine

---

tionis nondum adepti sunt, sicut nec novitii in religionibus ante professionem.

Contingit autem ut supra dictum est, aliquem non in perfectionis statu existentem opera perfectionis agere, et perfectum esse secundum habitum charitatis. Si igitur contingit archidiaconos et parochianos presbyteros perfectos esse secundum habitum charitatis, et participare in aliquo perfectionis officio, statum tamen perfectionis non assequuntur. Hujus autem evidens signum est, quia his qui perpetuo ad aliquid deputantur, vel obligantur, aliqua ecclesiastica solemnitas in tali obligatione adhibetur, puta, qui in episcopos consecrantur, vel qui in professione religionis benedicuntur, etiam secundum antiquum ritum Ecclesiæ, ut patet per Dionysium in libro *de Ecclesiast. hierarch.*, cap. VI : « Manifestum est autem, quod nihil horum fit in commissione archidiaconatus, vel parochiæ, sed simpliciter investiuntur vel per annulum, vel per aliquid tale. »

Unde manifestum est, quod ex hoc, quod aliquis archidiaconatum, vel parochiæ curam accipit, non sortitur perpetuæ obligationis statum. His autem visis facile est objecta in contrarium solvere.

Quod enim Chrysostomus dicit : « Si talem aliquem adducas monachum, qualis fuit Helias, non tamen illi comparandus est, qui multorum peccata ferre compellitur, manifeste apparet, per ea quæ dicit, quod non intendit statum statui comparare, sed ostendere difficultatem bene persistendi majorem esse in eo qui præest populis, quam in eo qui solitariam vitam ducit, quod patet si integre verba accipiantur. » Non enim simpliciter dicit, quod monachus non sit comparandus illi

n'est pas comparable à celui qui est obligé de porter les péchés du peuple; mais que le moine, s'il n'est pas troublé, s'il ne pèche pas gravement pendant tout le temps qu'il est seul, il ne faut pas lui comparer celui qui persévère ferme et inébranlable au milieu du peuple, car il y a une plus grande vertu à se conserver sans atteinte là où de plus graves dangers menacent. C'est pourquoi il dit avant les paroles citées : « Lorsque quelqu'un aura été au milieu des flots et qu'il aura pu délivrer le navire de la tempête, alors il aura justement mérité aux yeux de tous le nom de pilote parfait. » On pourroit aussi dire que celui qui mène une conduite régulière au milieu des méchants fait preuve d'une plus grande vertu que celui qui en mène une semblable au milieu d'hommes vertueux. C'est pourquoi il est dit à la louange de Loth, II. Pet., ch. II : « Qu'il étoit juste par ses regards et son ouïe; habitant au milieu de ceux qui chaque jour tourmentoient son ame par les œuvres de l'iniquité. » Il n'est cependant pas possible de dire qu'il soit de l'état de perfection de demeurer au milieu des méchants, puisque d'après les Ecritures il est plus prudent de fuir cette position.

Ces paroles ne prouvent pas que l'état de ceux qui ont charge d'ame est plus parfait que celui des religieux, mais qu'il est plus dangereux; elles apprennent aussi ce qu'il faut répondre aux paroles du même docteur qui viennent immédiatement après. « Si quelqu'un, dit-il, me proposoit de choisir où j'aimerois le mieux plaire à Dieu, dans les fonctions sacerdotales, ou dans la solitude des moines, je choisirois sans comparaison celui dont j'ai parlé d'abord; c'est-à-dire que j'aimerois mieux plaire à Dieu dans les fonctions sacerdotales. » Il faut observer ici, qu'il ne dit pas qu'il aimeroit mieux être dans l'état sacerdotal que dans la solitude des moines; mais qu'il aimeroit mieux plaire à Dieu dans cet état que dans l'autre, parce qu'il est plus diffi–

---

qui compellitur peccata populi ferre, sed quod monachus si non perturbatur, nec graviter peccat, quamdiu solus est, non comparatur illi, qui perseverat immobilis et fortis in multitudine populi, quia majoris virtutis est illæsum se conservare, ubi plura pericula imminent. Unde et ante hæc verba dicit : « Cum aliquis fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. » Sic etiam dici posset, quod ille qui inter malos bene conversatur majoris virtutis esse ostenditur, quam qui bene conversatur inter homines bonos. Unde in laudem Loth dicitur II. *Petri*, II, quod « aspectu et auditu justus erat, habitans apud eos qui de die in diem animam justam iniquis operibus cruciabant. » Nec tamen dici potest, quod conversari inter malos ad statum perfectionis pertineat, cum hoc secundum sacræ Scripturæ documenta prudentius declinetur.

Ex his igitur verbis non ostenditur, quod status curam animarum habentium sit perfectior, quam status religiosorum, sed quod sit periculosior. Per hoc etiam patet responsio ad verba ejusdem, quæ postmodum subduntur. « Si quis, inquit, mihi proponeret optionem, ubi mallem placere in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud, quod prius dixi, scilicet placere Deo in officio sacerdotali. » Ubi considerandum est, quod non dicit, quod mallen esse in officio sacerdotali, quam in solitudine monachorum, sed quod mallet ibi quam hic placere

cile d'y vivre sans péché que dans la solitude des moines, comme il l'avoit déjà dit plus haut. Mais où le danger est plus grand, là aussi on fait preuve d'une plus grande vertu si on l'évite, ainsi qu'il a été dit précédemment. Quoique l'homme sage, quel qu'il soit, préférât posséder une vertu telle qu'il lui fût possible de demeurer sain et sauf au milieu de toute espèce de périls, il n'y a cependant que l'insensé qui puisse préférer un état plus périlleux, par cela même qu'il l'est davantage, à celui qui est plus sûr.

Ce que nous venons de dire indique aussi la solution à donner aux paroles de saint Augustin, par lesquelles il affirme qu'il n'y a rien de plus dangereux et de plus pénible que l'état épiscopal, sacerdotal et celui de diacre si on l'exerce bien, et qu'il n'y a rien de plus agréable à Dieu. Par là même, en effet, qu'il est pénible et difficile de se conserver sans péché dans l'accomplissement des devoirs de cette charge, c'est faire preuve d'une plus grande vertu et d'après cela être plus agréable à Dieu; on ne doit pourtant pas en tirer pour conséquence que l'état des prêtres chargés de paroisses ou d'archidiaconés soit plus parfait que celui de la religion.

On fait à toutes les difficultés qui suivent une seule et même réponse, car dans toutes les autorités citées on ne compare pas l'état de religion à celui des curés, mais l'état des moines en tant que moines à celui des clercs. Les moines en effet, par là même qu'ils sont moines, ne sont pas clercs, puisqu'il y a un grand nombre de laïques moines, et qu'anciennement presque tous les moines étoient laïques, comme il est écrit dans le droit, XVI. Quest., ch. I. Mais il est évident que les clercs ont dans l'Eglise un rang plus élevé que les laïques. C'est pourquoi les laïques sont promus à la cléricature comme à quelque chose de plus grand et comme à un rang plus élevé, ce qui fait qu'il faut

---

Deo, quia in sacerdotali officio absque peccato manere difficilius est, quam manere absque peccato in solitudine monachorum, sicut jam supra dixerat : ubi autem est majus periculum, ibi major virtus ostenditur, si periculum evitetur, sicut etiam dictum est. Et quamvis quilibet sapiens magis eligeret esse tantæ virtutis, ut etiam inter pericula quæcumque illæsus posset persistere, nullus tamen nisi insipiens statum periculosiorem ex hoc ipso statui securiori præferret. Ex hoc etiam apparet solutio ad verba Augustini, quibus asseritur nihil esse periculosius et laboriosius officio Episcopi et sacerdotis, et diaconi, si bene exerceatur, et nihil esse Deo acceptabilius. Ex hoc enim ipso, quod est laboriosum et difficile, immunem se à peccato conservare in hujus officii executione majoris virtutis esse ostenditur, et secundum hoc Deo acceptabilius, non tamen ex hoc sequitur, quod status sacerdotum parochialium aut archidiaconorum sit majoris perfectionis, quam status religionis.

Ad omnia vero quæ subsequuntur et similia, est una eademque responsio. Nam in omnibus illis authoritatibus non comparatur status religionis statui curatorum, sed status monachorum in quantum sunt monachi, statui clericorum. Non enim monachi, in eo quod sunt monachi, sunt clerici, cum multi sint monachi laici : et antiquis temporibus fere omnes monachi laici erant, ut habetur XVI. *quæstione* I. Manifestum est autem clericos in ecclesia Dei majorem gradum obtinere, quam laicos. Unde laici promoventur ad clericatum, tanquam ad aliquid majus, et sicut major gradus, ita et amplior virtus requiritur ad

une plus grande vertu pour un bon clerc que pour un bon laïque, quand même il seroit moine. Le moine qui est clerc a deux qualités; ce sont la cléricature et l'état religieux; le clerc qui a charge d'ame, lui aussi a deux titres, ce sont la cléricature et la charge d'ame. Si par conséquent il advient que l'on préfere les clercs aux moines, ce n'est pas qu'on leur préfère les curés en tant que curés; toutefois il est vrai que s'ils remplissent bien les fonctions de leur charge et qu'ils évitent le péché, ils font preuve d'une plus grande vertu que le moine qui s'en préserve; ainsi que nous l'avons dit plus haut. Mais de ce que l'on prend le moine pour lui donner charge d'ame dans les églises paroissiales, il ne s'ensuit pas que l'état de curé en tant que curé soit plus parfait, parce que le religieux qui a été chargé d'une paroisse ne perd pas son ancien état. Il est dit en effet dans le droit, Quest. X, ch. I : « Quant aux moines qui ont demeuré longtemps en religion, si plus tard ils sont élevés à l'ordre de clercs, nous ordonnons qu'il ne leur soit pas permis de renoncer à leur premier dessein. » Ainsi donc, il n'est pas démontré que l'état du clerc qui a charge d'ame soit plus parfait que celui de religion, bien que les religieux puissent recevoir cette charge dans leur état antérieur et poursuivre leur dessein. Mais s'ils sont promus à l'épiscopat ils embrassent un état plus parfait.

CHAPITRE XXI.

Raisons sur lesquelles s'appuient certains hommes pour ruiner la proposition qui vient d'être prouvée.

Certains hommes emportés par le désir de discuter, ne pesant convenablement ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils entendent, s'efforcent encore de s'opposer par leurs contradictions à ce qui précède. Leurs objections ne me parvinrent qu'après que j'eus écrit ce qui a été dit plus

---

bonum clericum, quam ad bonum laicum, quamvis sit monachus. Sed in monacho clerico duo concurrunt, et clericatus, et status religionis, similiter in clerico habente curam animarum, scilicet cura animarum, et clericatus. Quod ergo clerici præferuntur monachis, nihil pertinet ad hoc, quod curati in quantum curati monachis præferuntur : sed verum est, quod si bene officium suum exequantur, et absque peccato majoris esse virtutis demonstrantur, quam si monachus immunis à peccato permaneat, ut supra dictum est. Quod autem monachus assumitur ad curam animarum in parochialibus ecclesiis, non ostendit statum curati ex hoc, quod est curatus, esse perfectiorem, quia religiosus parochiam adeptus statum pristinum non omittit. Dicitur enim XVI. quæst. I. *de Monachis*, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. Sic ergo non ostenditur, quod status clerici habentis curam animarum, sit perfectior, quam status religionis, quamvis religiosi curam animarum accipere possint in priori statu, et proposito permanentes. Ad episcopatum autem promoti, statum altiorem assumit.

CAPUT XXI.

Rationes quorumdam destruere volentium immediate determinatam veritatem.

Verum quidam contentionis studio exagitati, neque quæ dicunt, neque quæ audiunt debite ponderantes, adhuc conantur prædictis contradicentes obviare, quorum obviationes postquam præmissa conscripse-

haut. Il est donc nécessaire, pour les réfuter, de considérer quelques-unes des choses dites précédemment : 1° Ils essayent, et cela de plusieurs manières, de prouver que les archidiacres et les prêtres-curés sont dans un état de perfection plus grande que les religieux. Le prêtre en effet, d'après les canons, doit être chassé de son état s'il vient à délinquer ; c'est ce qui se lit dans le droit, dist. XXCI, *Si quis amodo episcopus*, et dans la Quest. XIV, ch. IV, *Si quis oblitus :* donc il étoit dans un état, autrement il ne seroit pas possible de l'en chasser. 2° Ils disent que le mot état peut se dire de trois manières; il emporte en effet avec lui l'acte de se tenir droit; on dit en effet de l'homme choisi, qu'il se tient *stare*. Saint Grégoire dit à cette occasion dans son liv. VII de Morale : « Ils se laissent choir de toute droiture, ceux qui se perdent par des paroles nuisibles. » Ce mot emporte aussi la permanence et la fixité d'après les paroles de saint Grégoire, liv. VIII de Morale : « La protection et la garde du Seigneur consistent en ce que nous demeurions dans l'état où il nous a placé. » Il dit aussi dans la neuvième homélie sur Ezéchiel : « La pierre est taillée et elle a comme un état ou siége de tous côtés, de sorte qu'elle ne peut choir dans quelque position qu'on la mette. » Il emporte aussi la grandeur ou la longueur, car il se dit, de se tenir *a stando*. Mais comme les archidiacres et les prêtres qui sont chargés du soin des paroisses, ont la grandeur spirituelle, puisque le zèle du salut des ames fait qu'ils s'en chargent, ils doivent aussi avoir la permanence, parce qu'ils persévèrent forts et inébranlables au milieu des dangers; donc on ne peut pas dire qu'ils ne sont pas dans un état de perfection de ce genre.

3° Ils disent, l'établissement de l'état religieux n'a pas pu préjudicier aux prêtres et aux diacres qui ont charge d'ame; vu que les prêtres et les diacres qui ont charge d'ame étoient dans un état par-

---

ram, ad me pervenerunt. Ad quorum confutationem, necesse est aliqua ex supra positis respicere. Primo igitur multipliciter nituntur ostendere, archidiaconos, et parrochiales presbyteros in statu perfectionis esse et majoris quam religiosi. Presbyter enim si delinquat, jubetur ejici de statu suo, secundum Canones, ut habetur LXXXI. distinctione : « Si quis amodo episcopus, » et XIV. quæst. IV : « si quis oblitus, » ergo erat in statu, alioquin à statu ejici non posset. Item, invenitur status tripliciter dici : importat enim rectitudinem. Nam homo electus dicitur stare. Unde Gregorius dicit in VII. *Moral. :* « Ab omni rectitudinis statu depereunt, qui per noxia verba dilabuntur. » Importat etiam permanentiam, et fixionem, secundum illud Gregorii in VIII. *Moral. :* « Conditoris protectio, et custodia est, quod in statu permanemus. » Et in nona Homilia secundæ partis, super *Ezech. :* « Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habet, qui casum in qualibet permutatione non habet. » Importat etiam magnitudinem, vel longitudinem : dicitur enim à stando. Cum autem Archidiaconi, et parochiales presbyteri habeant magnitudinem spiritualem, cum propter animarum zelum curam suscipiunt, habeant etiam permanentiam, quia inter pericula immobiles perseverant et fortes, habeant etiam rectitudinem intentionis et justitiæ, non est dicendum hujusmodi in statu perfectionis non esse.

Præterea, religionis institutio præjudicare non potuit diaconibus, et presbyteris curam animarum habentibus : sed ante institutas religiones prædicti curam animarum habentes statum perfectionis tenebant. Dicitur enim I. *Timoth.*, V : « Qui

fait avant même l'établissement des religions. L'Apôtre dit en effet, I. Tim., ch. V : « Que les prêtres qui gouvernent bien, à savoir par leur conduite et leur science, soient doublement honorés ; » à savoir qu'on leur obéisse spirituellement et qu'on leur fournisse les biens extérieurs qui leur sont nécessaires ; donc même après l'établissement des religions ils ont un état de perfection.

4° Ils disent qu'au temps de saint Jérôme, le nom de prêtre et d'évêque étoient synonymes, comme le prouve ce que dit ce saint dans son explication de l'Epître à Tite. « Le prêtre autrefois étoit le même que l'évêque ; mais par la suite, il a été décrété dans l'univers entier qu'il y en auroit un de placé au-dessus des prêtres, pour faire disparoître toute semence de schisme. » Si donc les évêques sont dans un état plus parfait que les religieux, il s'ensuit que l'état des prêtres est de même plus parfait.

5° Ils disent encore, celui que, dans l'Eglise, on prend pour remplir une charge et plus grande et plus honorable et plus fructueuse, paroît être placé dans un état plus parfait. Mais les prêtres et les archidiacres qui ont charge d'ame, sont chargés d'un office plus honorable que les religieux, car bien que la vie contemplative soit plus sûre, la vie active cependant est plus fructueuse, comme le dit le droit, *Extrav. de renuntiatione, et nisi cum pridem*. Donc les prêtres qui ont charge d'ame sont dans un état plus parfait que les religieux.

6° Il n'y a pas, disent-ils, de charité plus parfaite que celle qui porte un homme à donner sa vie pour ses amis, comme il est écrit dans saint Jean, ch. XV. Mais les bons curés donnent leur vie pour ceux qui leur sont soumis ; ils se constituent leurs serviteurs comme le dit l'Apôtre, I. aux Cor., ch. IX : « Lorsque je ne dépendois de personne, je me suis fait le serviteur de tous. » Le travail plus considérable qu'ils supportent semble aussi les faire mériter davantage ainsi que

---

bene præsunt presbyteri, » scilicet vita et doctrina, « digni habeantur à subditis, duplici honore, » ut scilicet eis spiritualiter obediant, et exteriora ministrent : ergo etiam post religiones institutas habent statum perfectionis.

Item dicunt, quod tempore Hieronymi presbyter et episcopus erant nomina synonyma, ut patet per illud quod dicit Hieronymus super Epistolam *ad Titum* : « Olim idem presbyter qui et episcopus, sed postea in toto orbe decretum est, ut unus presbyteris præponeretur, ut schismatum semina tollerentur. »

Si ergo episcopi sint in statu perfectiori quam religiosi, etiam presbyteri in statu perfectiori erunt.

Item, qui ad majus et dignius, et fructuosius officium ecclesiæ assumitur, in majori statu esse videtur, sed archidiaconi et presbyteri curati assumuntur ad dignius officium quam religiosi, quia licet vita contemplativa sit magis secura, tamen vita activa est magis fructifera, ut habetur extra de renuntiatione, *Nisi cum pridem*. Presbyteri igitur curati sunt in majori statu perfectionis quam religiosi.

Item, nulla major charitas esse potest, quam « ut animam suam ponat quis pro amicis suis, » ut dicitur *Joan.*, XV. Boni autem curati animam suam ponunt pro suis subditis, quorum etiam se servos constituunt, secundum illud I. *Corint.*, IX : « Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci. » Videntur etiam plus mereri, cum plus laborent, secundum illud

le dit l'Apôtre, I. aux Cor., ch. XV : « J'ai le plus travaillé de tous, » et dans la I. aux Cor., ch. III : « Chacun recevra sa propre récompense suivant le travail qu'il aura fait. » Ces paroles prouvent que les prêtres-curés sont dans un état plus parfait que les religieux. Les archidiacres d'après cela semblent être dans le même état. Les sept diacres que choisirent les apôtres étoient dans un état de perfection supérieure. On lit au livre des Actes, ch. VI : « Choisissez, mes frères, sept hommes d'entre vous, d'une probité reconnue, pleins de l'Esprit saint et de sagesse, pour que nous leur confiions ce ministère. » Bède commentant ce passage, s'exprime comme il suit : « Les Apôtres reconnoissoient ici l'établissement de sept diacres dans l'Eglise, lesquels étoient plus élevés en dignité que les autres, et qui très-près de l'autel, y assistoient comme les colonnes de l'Eglise. » Mais il paroît qu'ils furent dans un état parfait, puisqu'ils étoient dans un degré élevé, et que colonnes de l'Eglise, ils en supportoient les charges. Or les archidiacres dans l'Eglise sont les représentants de ceux-ci quant au degré d'élévation, vu que d'après le commentaire du même passage, ils servent et président en même temps ceux qui sont serviteurs. Donc d'après cela les archidiacres sont dans un état de perfection plus grande que les prêtres-curés à la tête desquels ils sont placés, et par conséquent aussi dans un état plus parfait que celui des religieux. Ne paroît-il pas insensé aussi de dire que les bienheureux archidiacres, Etienne, Laurent et Vincent, n'ont pas été dans l'état de perfection, eux qui méritèrent d'arriver à la palme du martyre ? Les prêtres-curés et les archidiacres ressemblent aussi beaucoup plus aux évêques que les moines et les religieux quels qu'ils soient, vu qu'ils sont au dernier rang de soumission, tandis que les prêtres et les archidiacres ont le nom d'évêques, d'après ce qui se lit au livre des Actes, ch. XX : « Prenez-donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur

---

Apostoli I. *Cor.,* XV : « Plus omnibus laboravi, » et I. *Cor.,* III : « Unusquisque propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem. » Videtur igitur, quod curati presbyteri sint in perfectiori statu, quam religiosi. Item videtur hoc idem de archidiaconis. Septem enim diacones quos elegerunt Apostoli, erant in excellenti statu perfectionis. Dicitur enim *Actuum,* VI : « Considerate fratres viros ex vobis boni testimonii septem plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus. » Ubi dicit Glossa Bedæ : « Hic discernebant Apostoli per Ecclesias constitui septem diacones, qui essent sublimioris gradus cæteris, et proximi circa aram tanquam columnæ assisterent. » Videtur autem eos in statu perfectionis fuisse, qui sublimioris gradus erant cæteris, et quasi columnæ Ecclesiæ onera supportantes. Horum autem gradum repræsentant in Ecclesia archidiaconi, qui ministrant et præsunt ministrantibus, secundum Glossam ibidem. Videtur ergo quod archidiaconi sint in majori statu perfectionis, quam presbyteri curati quibus præficiuntur, et ita per consequens etiam, quam religiosi. Item, insanum videtur esse dicere, beatos Stephanum, Laurentium et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis non fuisse, qui meruerunt ad palmam martyrii pervenire. Item, presbyteri curati et archidiaconi similiores sunt episcopis, quam monachi, et quicumque religiosi qui tenent infimum subjectionis gradum, in tantum quod presbyteri episcopi nominan-

lequel le Saint-Esprit vous a établis pour gouverner l'Église de Dieu, » le commentaire entend ces paroles des prêtres d'Éphèse. Donc à plus forte raison les prêtres-curés sont dans l'état de perfection.

7° Ils disent aussi, l'administration des biens de l'Église ne diminue pas la perfection, puisque ce sont des biens communs, comme le dit le Droit, Ire question, ch. *Expedit*. Ce n'est donc pas l'administration des biens de l'Église qui fait perdre aux prêtres-curés ou aux archidiacres l'état de perfection. Les prêtres-curés et les archidiacres sont eux aussi tenus de faire l'hospitalité aux dépens de leurs biens temporels, comme il est dit, Dist. XLII, chap. I. Mais le moine ne peut pas pratiquer la même vertu puisqu'il ne possède rien en propre. Donc le mérite du prêtre-curé est plus grand que celui du moine. Saint Grégoire dit aussi qu'il n'y a rien qui plaise tant à Dieu que le zele du salut des ames, et saint Bernard dit dans son livre de l'Amour de Dieu, « Celui-là est plus grand dans l'amour qui attire un plus grand nombre à ce même amour ; » mais ce sont surtout l'archidiacre et le prêtre qui doivent le faire et non le moine, car son office n'est pas d'attirer les autres à l'amour de Dieu.

8° Ils disent, comme le patriarche préside dans son patriarchat et l'évêque dans son diocèse, de même l'archidiacre préside dans son archidiaconat et le prêtre dans sa paroisse. Que fait en effet l'évêque, à part l'ordination, que le prêtre-curé ne fasse, ainsi qu'il est dit dans le Droit, Dist. XCIII, ch. *Legimus*. Tout ce qui se dit de l'évêque ou de celui qui doit être ordonné évêque, d'après les quarantes chapitres des règles apostoliques, peut s'entendre de tout homme choisi pour quelque prélature que ce soit. On peut l'entendre et du prêtre et de l'archidiacre, ainsi qu'il est écrit, Dist. LXXXI, ch. I. Si donc l'évêque

---

tur, secundum illud *Actuum*, XX : « Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei : » quod exponit Glossa de presbyteris Ephesi. Multo igitur magis, presbyteri curati sunt in statu perfectionis. Item, administratio facultatum Ecclesiæ statum perfectionis non minuit, cum sint bona communia, ut habetur XII, quæst. I. cap. *expedit*. Non ergo presbyteri curati vel archidiaconi deficiunt à statu perfectionis propter administrationem rerum Ecclesiæ. Item, presbyteri curati et archidiaconi de bonis temporalibus tenentur facere hospitalitatem, ut XLII distinct. habetur, cap. I. Hoc autem monachus non potest facere, quia non habet proprium. Majori ergo meriti est presbyter curatus, quam monachus. Item Gregorius dicit, quod « nullum sacrificium est, quod ita placeat Deo, sicut zelus animarum, » et Bernardus dicit in libro *de Amore Dei*, quod « ille major est in amore Dei, qui plures ad amorem Dei trahit : » hoc autem convenit archidiacono et presbytero curato, non autem monacho cujus non est officium ut aliquem trahat ad Deum.

Item, sicut patriarcha præsidet in suo patriarchatu, et episcopus in suo episcopatu, ita et archidiaconus in suo archidiaconatu, et presbyter curatus in sua parochia. Quid enim facit episcopus excepta ordinatione, quod presbyter curatus non facit, ut habetur dist. XCIII, cap. *Legimus*. Et quæcumque dicuntur de episcopo, seu ordinando in episcopum, secundum quatuordecim capitula Apostolicæ regulæ, omnia debent intelligi de quolibet electo ad quamlibet prælationem, ut presbytero curato, et archidiacono, ut habetur LXXXI dist. cap. I. Si ergo episcopus est in perfectiori statu quam monachus, pari ratione

est dans un état plus parfait que le moine, par une raison semblable le prêtre-curé et l'archidiacre le sont aussi.

9° Ils disent encore, le prêtre et le diacre s'ils ont péché doivent être chassés et renfermés dans un monastère pour y faire pénitence, comme il est écrit, Dist. LXXXI, ch. *Si quis clericus*. Ceci prouve donc que l'état d'archidiacre et de curé est vérirablement un état, pendant que l'entrée en religion n'en est pas un, mais plutot une chute ou dégradation. Telles sont les raisons que l'on peut recueillir de leurs écrits, bien qu'elles n'y soient pas établies dans le même ordre.

Comme il a été démontré précédement que les archidiacres non plus que les prêtres-curés ne sont pas dans un état de perfection, il nous reste à voir de quelle manière ils tentent d'éluder les preuves mêmes qui l'établissent. Il a été dit, en effet, plus haut, que dans l'Eglise, l'état de perfection se confère par une certaine consécration ou bénédiction solennelle, ce qui ne se pratique pas lorsque l'on confère une église paroissiale ou un archidiaconé. Il en est qui tentent par plusieurs moyens d'annihiler cette preuve. Et d'abord, parce que dans la consécration de l'évêque et du prêtre les paroles sont les mêmes: « Seigneur, afin que ces mains soient consacrées et sanctifiées, etc.... » 2° Si l'on dit que l'onction se fait à la tête de l'évêque et non à celle du prêtre, ils soutiennent que cela ne fait rien à la proposition, parce que les rois aussi, autrefois, recevoient l'onction à la tête; cependant ils ne peuvent pas revendiquer pour eux l'état de perfection. Ce n'est donc pas parce que l'évêque est oint à la tête que l'on peut dire qu'il est dans un état plus parfait que le prêtre-curé. 3° Ils tentent aussi de les éluder, parce que ce n'est pas la consécration qui fait le mérite, mais bien les bonnes œuvres de l'esprit. Il arrive quelquefois, en effet, qu'un méchant homme soit consacré évêque et qu'il démérite grandement dans cet état. Ce n'est pas de fait celui qui

---

et presbyter curatus, et archidiaconus. Item, presbyter vel diaconus propter delictum jubetur ejici de statu, et recludi in monasterium ad agendum pœnitentiam, ut habetur LXXXI, dist. cap. *Dictum est*, et cap. *Si quis clericus*. Ex quo videtur, quod status archidiaconatus, sive curæ parochiæ, vere status est, sed ingressus religionis non est status, sed potius casus vel descensus. Hæc igitur sunt quæ ex eorum scriptis colligi possunt, quamvis non eodem ordine ponantur ibidem.

Et quia supra ostensum est, archidiaconos et presbyteros curatos in statu perfectionis non esse, restat videre qualiter ipsas probationes conentur elidere. Dictum est enim supra, quod quilibet status perfectionis in Ecclesia, cum aliqua solemni consecratione vel benedictione confertur, quod non fit in commissione parochialis ecclesiæ, vel archidiaconatus. Quam probationem quidam excludere conantur multipliciter. Primo, quia in consecratione tam episcopi, quam sacerdotis, verba sunt communia, ut consecrentur et sanctificentur, Domine, manus istæ, etc. Item, si dicatur, quod unctio capitis datur episcopo, et non sacerdoti, hoc non videtur ad propositum pertinere, quia etiam reges olim in capite ungebantur, qui tamen non possunt sibi statum perfectionis vindicare. Non ergo per hoc potest dici episcopus esse in statu perfectiori supra presbyterum curatum, quia in capite ungitur. Item, quia meritum non acquiritur per consecrationem, sed per bona opera mentis. Aliquando enim

aura occupé le poste le plus élevé qui sera pour cela le plus juste, mais celui-là est le plus grand qui a été le plus juste, ainsi qu'il est écrit, Dist. XL, ch. *Multi*. Il est dit dans la même Distinction que ce ne sont ni le poste ni les ordres qui nous approchent beaucoup de notre Créateur, mais que ce sont nos mérites qui nous unissent à lui, de même que nos mauvaises actions nous en séparent, et qu'ils ne sont pas les enfants des saints ceux qui en tiennent la place, ce sont ceux au contraire qui en font les œuvres. Ce n'est donc pas parce que les évêques ont reçu une plus grande consécration que les prêtres-curés, qu'ils sont dans un état plus parfait de perfection.

4° Ils disent encore, la consécration de la tête exprime d'une manière plus particulière le degré du sacerdoce; l'épiscopat, en effet, n'est pas un nouvel ordre, mais un degré de ce sacrement, autrement il y auroit plus de sept ordres. La perfection de la charité appartient au mérite de la sainteté et non au degré de ce sacrement. Donc les évêques qui par l'onction de la tête obtiennent un rang plus élevé dans le sacerdoce, ne sont pour cela dans un état plus parfait. 5° Ils disent aussi, l'évêque établit l'archidiacre, le prêtre chargé du soin du peuple ou le curé, par le livre et l'anneau, ainsi qu'il est écrit dans le Droit, *Extrav. de sententia et re judicata;* de même quand le pape ordonne de mettre quelqu'un en possession d'une église en qualité de chanoine, de frère ou de curé ayant charge d'ames, il ordonne qu'il soit investi de la plénitude d'honneur comme il est marqué dans le Droit, *Extrav. de concessione ecclesiæ*, ch. *Proposuit*. Donc, d'après ce qui précède, les curés et les archidiacres sont dans un véritable état et on peut les dégrader.

---

etiam malus in episcopum consecratur, et in hoc maxime demeretur. Non enim qui major fuerit in honore justior est, sed qui fuerit justior major est, ut habetur XL dist. cap. *Multi*. Et in eadem distinctione dicitur, quod non loca vel ordines creatori nostro nos proximos faciunt, sed nos aut merita bona ei jungunt, aut mala disjungunt, et non sanctorum filii sunt, qui tenent loca sanctorum, sed qui exercent opera eorum. Non ergo propter hoc episcopi sunt in statu magis perfecto, quam presbyteri curati, quia majorem consecrationem habent.

Item, consecratio capitis magis pertinet ad signum et gradum sacerdotii : episcopatus enim non est novus ordo, sed gradus in ordine, alioquin essent plures ordines quam septem. Perfectio autem charitatis pertinet ad meritum sanctitatis, non ad gradum ordinis. Non ergo episcopi qui quod unctionem capitis obtinent majorem gradum sacerdotii sunt in perfectiori statu. Item episcopus instituit archidiaconum, vel plebanum, vel curatum, per librum, vel per annulum, ut habetur extra de sententia et re judicata, velut cum Papa mandat aliquem institui in ecclesia aliquo, in canonicum, et in fratrem, seu in plebanum, vel curatum, mandat eum institui cum plenitudine honoris, ut habetur extra de concessione ecclesiæ, cap. *Proposuit*. Videtur ergo status curatorum et archidiaconorum esse status, ex quo statu quis ejici potest.

CHAPITRE XXII.

Raisons pour prouver que la démission d'une cure ne suffit pas à établir que les curés ou les archidiacres ne sont pas dans un état parfait.

Ils objectent pareillement une foule de raisons contre ce qui a été dit précédemment, à savoir que les archidiacres et les prêtres-curés ne sont pas dans un état de perfection, parce qu'ils peuvent sans péché quitter cet état. 1° Ils disent que ce qui fait que le prêtre-curé peut passer à l'état religieux, c'est que, bien que l'état de prêtre-curé soit et plus parfait et plus fécond en fruits heureux, l'état religieux offre et plus de garantie et plus de sécurité. Ils rapportent, pour le prouver, ce qui est écrit dans le Droit, *Extrav. de renuntiatione, nisi cum pridem.* Ils disent pour prouver leur thèse : l'homme ne peut pas quitter son épouse malgré elle pour passer à l'état religieux, ainsi qu'il est écrit dans l'Extravagante de la conversion des personnes mariées, canon *Uxoratus.* Or, ceci ne vient pas de ce que l'état du mariage est plus parfait que celui de religion, ni même qu'il puisse lui être comparé; mais bien de ce que l'époux s'est indissolublement lié à son épouse par le mariage. Donc pareillement, bien que le prêtre-curé puisse passer à la religion, il ne s'ensuit pas que l'état religieux soit plus parfait, ni même puisse être également parfait.

2° Ils rapportent aussi à cette fin l'exemple de David qui, comme il est écrit, premier livre des Rois, ch. XVII : « Ne pouvant combattre avec les armes de Saül, parce qu'elles exigeoient plus de force, eut recours à des armes moins grandes et d'une moindre force, à savoir à une fronde et des pierres, et pourtant avec elles il défit, enfant encore, le Philistin, homme fait et guerrier dès son adolescence, et il le terrassa. » Le curé peut donc, à l'exemple de David, avoir recours à des

---

CAPUT XXII.

Rationes ad ostendendum quod dimissio curæ non sufficit ad probandum, quod presbyteri curati, vel archidiaconi non sint in statu perfectionis.

Similiter etiam contra id quod dictum est, quod archidiaconi, vel presbyteri curati non sunt in statu perfectionis, quia possunt sine peccato ab hoc recedere, multipliciter objiciunt. Primo quidem, quia dicunt quod propter hoc curatus presbyter ad religionem transire potest, quamvis status curati sit perfectior et fructuosior, quia status religionis est securior. Et ad hoc probandum inducunt, quod dicitur extra de renuntiatione : *Nisi cum pridem.* Item, vir uxorem suam non potest dimittere ea invita, et ad religionem transire, ut dicitur extra de conversione conjugatorum, can. *Uxoratus :* sed hoc non est ideo, quia status conjugii majoris perfectionis sit quam status religionis, vel æquetur ei, sed quia se uxori suæ per matrimonium insolubiliter obligavit. Ergo similiter presbyter curatus licet possit transire ad religionem, non propter hoc sequitur, quod status religionis sit perfectior, vel æque perfectus.

Inducunt etiam ad hoc exemplum David, qui ut habetur I. *Reg.*, XVII, cum non posset pugnare in armis Saulis, quæ requirebant majorem fortitudinem, contulit se ad arma majoris humilitatis, licet minoris, vel fortitudinis, scilicet ad fundam, et ad lapides, quibus gigantem Philisthæum virum ab adolescentia sua bellatorem puer dejecit et prostravit. Potest ergo curatus exemplo David ad arma majoris humilita-

armes plus humbles, à savoir à celles de la religion, bien qu'il fût auparavant dans un état parfait.

3° Ils disent encore, si l'impossibilité de quitter un état constituoit cet état, il s'ensuivroit qu'il ne seroit pas permis à un homme de passer d'un état à l'autre, mais c'est une chose permise, donc l'*inséparabilité* n'est pas la raison d'un état.

4° Ils disent aussi, d'après le Droit écrit, un prélat pourroit appeler de la religion à son église un curé son sujet, s'il savoit qu'il lui fût utile ou profitable; bien plus, un curé ne doit pas quitter son église sans le consentement ou l'autorisation de l'évêque; s'il venoit à le faire, celui-ci pourroit lui infliger une peine canonique, comme il est marqué, *Extrav. de renuntiatione*, ch. *Convenit*, et des priviléges et des excès des priviléges, can. *Cum et plantare*, § *in ecclesiis*, et quest. VII, I. can. *Episcopus de loco*. Ainsi donc, de ce que les prêtres-curés peuvent entrer en religion, il ne s'ensuit pas que ce soit un état plus parfait.

5° Ils disent encore, par contre, le moine peut même, si les besoins de l'Eglise l'exigent, passer à l'église séculière avec charge d'ames, ainsi qu'il est écrit, Dist. XVI, quest. I, can. *Vos autem* et canon *Monachos*, car l'avantage du plus grand nombre doit passer avant celui d'un seul, septième question, can. *Scias*.

6° Ils disent, de ce quelqu'un peut tomber de la perfection de la charité, il ne s'ensuit pas qu'il n'a jamais été dans cet état de perfection, mais qu'au contraire c'est une preuve qu'il y a été. Bien, en effet, que le prêtre-curé, pour une cause quelconque, vienne à quitter le gouvernement qui lui est confié, il ne s'ensuit pas que d'abord il n'ait été dans un état de perfection.

7° Ils disent que bien que les premiers prélats de l'Eglise, c'est-à-dire les évêques ne pussent pas passer à l'état religieux sans le consentement

---

tis, scilicet religionis se transferre, licet esset in statu perfectiori.

Item, si inseparabilitas esset causa status, sequeretur, quod non liceret alicui se transferre de statu in statum : hoc autem licet: ergo inseparabilitas non est de ratione status. Item, secundum jura scripta prælatus posset curatum sibi subditum de religione ad ecclesiam suam revocare, si sciret eum esse utilem, aut proficuum ecclesiæ suæ, immo curatus non debet ecclesiam suam dimittere sine consensu et auctoritate episcopi : quod si fecerit, potest episcopus in eum exercere canonicam ultionem, ut habetur extra de renuntiatione, cap. *Amovet*. Et de privilegiis et excessu privilegiatorum, can. *Cum et plantare*, § in ecclesiis, et VII. quæst. I. can. *Episcopus de loco*. Sic ergo non videtur verum, quod status religionis sit perfectior propter hoc quod curati presbyteri possunt religionem intrare. Item, etiam econverso monachus pro necessitate ecclesiæ et cura animarum potest transire de religione ad ecclesiam secularem cum cura, ut habetur XVI, quæst. I. can. *Vos autem*, et can. *Monachos*. Nam unius utilitati præferenda est utilitas plurimorum, ut habetur VII. q. I, can. *Scias*.

Item, non sequitur, quod si aliquis cadere potest à perfectione charitatis, quod nunquam fuerit in perfectione charitatis, sed magis econverso, quod fuerit. Licet ergo presbyter curatus discedat à suo regimine ex aliqua causa, non sequitur quod non fuerit in statu perfectionis.

Item quod majores prælati Ecclesiæ,

du souverian Pontife, c'est une chose qui dépend d'une constitution de l'Eglise, promulguée au temps du pape Innocent, comme le prouve le décrétale *Extrav. de renuntiatione*, can. *Nisi cum pridem*. Donc, avant cette constitution, les premiers prélats comme les prélats inférieurs pouvoient licitement passer à l'état religieux, et cependant les prélats les plus élevés en dignité sont dans un état parfait. Donc cela n'empêche pas les prêtres-curés d'être dans un état plus parfait que les religieux, bien que sans la permission du souverain Pontife ils puissent passer à l'état religieux.

8° Personne, disent-ils, ne doit être choisi pour l'épiscopat à moins qu'il n'ait été dans les ordres sacrés, comme il est écrit dans le Droit, Dist. LX, *Nullus in episcopum*. Mais celui qui est dans les ordres sacrés ne peut pas se marier. Donc on ne peut pas dire avec vérité de celui qui a été élu qu'il puisse épouser.

CHAPITRE XXIII.

Réfutation des raisons précédentes qui sembloient prouver que les curés et les archidiacres sont dans un état plus parfait que les religieux.

Nous allons démontrer, en pesant avec soin chacune des raisons qui précèdent, combien elles sont frivoles, dérisoires et même erronées en plusieurs points : 1° Ils citent plusieurs canons pour prouver que les prêtres-curés et les archidiacres sont dans un état, mais ceci ne fait rien à notre proposition, car il n'est fait aucune mention de l'état dans les chapitres cités, il n'y est question que du rang ou degré. Voici ce qui se lit dans la LXXXIe Dist. : « Si désormais quelque évêque, prêtre ou diacre a pris une femme, et qu'après l'avoir prise il la garde, qu'il soit déchu de son rang. » On lit encore, XIV Dist., IV, can. *Si quis dicitur* : « Si quelqu'un a oublié la crainte de Dieu et les saintes Ecri-

---

scilicet episcopi, non possunt transire ad religionem sine licentia summi Pontificis, hoc est de constitutione Ecclesiæ promulgata tempore Innocentii, sicut patet per illam decretalem extra de renuntiatione, cap. *Nisi cum pridem* : ergo ante constitutionem licebat majoribus, sicut et minoribus, et tamen majores sunt in perfectiori statu. Non ergo hoc impedit, presbyteros curatos esse in perfectiori statu quam religiosos, licet sine licentia summi Pontificis possint ad religionem transire.

Item, nullus debet in episcopum eligi, nisi fuerit in sacris ordinibus constitutus, ut habetur LX distinctione, *Nullus in episcopum* : sed in sacris ordinibus constitutus, non potest uxorem ducere. Non est ergo verum quod electus possit ducere uxorem.

CAPUT XXIII.

Solutio rationum præmissarum, in quibus probari videbatur, quod curati, vel archidiaconi sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

Hæc autem quæ posita sunt, quam sint frivola, derisibilia, et in multis erronea, demonstrandum est singulorum efficaciam diligenter ponderando. Quod enim primo inducunt quosdam Canones ad probandum presbyteros curatos, et archidiaconos in statu esse, nihil ad propositum facit. Nam in capitulis inductis nulla fit mentio de statu, sed de gradu. Sic enim habetur LXXXI distinctione. «Si quis amodo episcopus, presbyter, aut diaconus fœminam acceperit, vel acceptam retinuerit, à proprio gradu decidat. » Item, XIV, quæstione. IV. can. *Si quis dicitur.* » Si quis oblitus

tures qui disent : celui qui aura prêté son argent sans intérêt, et qui après cette constitution, œuvre d'un grand concile, aura prêté à usure ou aura exigé le centième, ou aura cherché dans un négoce deshonnête quelconque un gain honteux, ou qui aura reçu certains bénéfices en achetant ou vendant diverses espèces de vins, de produits de la terre, ou d'objets quels qu'ils soient, que déchu de son rang il soit tenu pour étranger au clergé. » Il est donc impossible de prouver par ces paroles, à moins de les entendre à contre-sens, qu'il s'agisse d'un état, mais bien d'un rang. Et c'est une chose nécessaire, car partout où il y a supériorité, là aussi il y a rang ou degré.

2° Quant à leur seconde objection, toute personne intelligente peut voir combien elle est futile. Il n'y a, en effet, aucun doute que le mot état puisse être entendu de plusieurs manières, car on dit de celui qui est élevé, qu'il se tient, et la grandeur fait l'état; c'est d'après cela que l'on distingue l'état de ceux qui commencent, de ceux qui progressent et de ceux qui sont parfaits. Se tenir, *stare*, emporte aussi la solidité d'après ces paroles de l'Apôtre, I. Cor., chap. XV : « Soyez fermes et inébranlables, et travaillez sans cesse de plus en plus à l'œuvre de Dieu. » Il ne parle point ici dans ce sens de l'état, il en parle seulement en tant qu'il est entendu de l'état de liberté ou de servitude, comme il est pris dans le Droit, deuxième question, ch. VI : « Si quelquefois on vient à être interpellé dans une affaire capitale ou une affaire d'état, il faut agir par soi-même et non par procureur. » En entendant ainsi l'état, ceux-là embrassent l'état de perfection qui se constituent esclaves pour accomplir les œuvres de la perfection, comme il est dit plus haut ; mais ceci n'est que le résultat de l'obligation perpétuelle qui procède d'un vœu, parce que la servitude est opposée à la liberté. Pendant tout le temps donc que quelqu'un conserve la liberté de renoncer aux œuvres de la perfection, il

---

timorem Domini, et sanctarum Scripturarum quæ dicunt : Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, et post hanc constitutionem magni Consilii fœneraverit, vel centesimam exegerit, aut ex quolibet negotio inhonesto turpis lucri quæsierit, aut per diversas species vini, vel frugis, vel cujuslibet rei emendo, vel vendendo aliqua incrementa susceperit, de gradu suo dejectus, alienus habeatur à clero. » Non ergo per hoc probari potest à contrario sensu, quod habeat statum, sed gradum. Et hoc necesse est, quia ubicumque est ordo, vel superioritas aliqua, ibi est aliquis gradus.

Quod vero secundo est propositum, quam sit frivolum, quilibet intelligens advertere potest. Nulli enim dubium est, statum multipliciter dici. Nam ille qui erigitur, stare dicitur, et magnitudo statum facit, secundum quod distinguitur status incipientium, proficientium, et perfectorum. Stare etiam firmitatem importat, secundum illud Apostoli I. *Corint.*, XV : « Stabiles estote, et immobiles abundantes in omni opere Domini. » Non autem sic loquitur de statu, sed secundum quod dicitur status libertatis, vel servitutis, sicut accipitur II. quæst. VI. Si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, sed per seipsos est agendum. Et sic accipiendo statum, illi statum perfectionis accipiunt, qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda, ut supra dictum est : hoc autem non contingit nisi per votum obligationis perpetuæ, quia servitus libertati opponi-

n'est pas dans l'état de perfection, ainsi qu'il a été précédemment démontré.

3° Leur troisième objection est de fait si futile qu'elle ne mérite même pas de réponse. Lorsqu'en effet on dit : Les prêtres qui président bien, etc., on ne fait aucune mention de la perfection ou de l'état. Présider ne constitue pas un état, mais un rang ; l'honneur n'est pas dû à la perfection seule, il est généralement dû à tous ceux qui font de bonnes œuvres ; c'est ce que l'on désigne par ces mots : « Qui président bien. » Il est dit en effet I. Rois, chap. II : « Gloire, honneur et paix à quiconque fait le bien. »

4° Leur quatrième proposition contient évidemment une fausseté. Au temps de saint Jérôme et de saint Augustin, disent-ils, le prêtre et l'évêque étoient une même chose. Saint Augustin dit expressément le contraire dans sa lettre à saint Jérôme, il s'y exprime en ces termes : « Quoique d'après les expressions des gens bien intentionnés, lesquelles expressions sont déjà passées en usage dans l'Eglise, l'épiscopat soit supérieur à la prêtrise, cependant dans plusieurs choses il est inférieur. » Mais pour que personne ne dise calomnieusement que l'usage s'est établi vers le temps de saint Jérôme, de dire que l'évêque est plus grand que le prêtre, il faut accepter l'autorité de saint Denis qui a écrit l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique d'après ce qui existoit dans la primitive Eglise. Il dit dans le ch. V de la Hiérarchie ecclésiastique, qu'il y a « trois ordres de cette hiérarchie, ce sont, celui des évêques, celui des prêtres et celui des diacres. » Il faut observer qu'il dit, que l'ordre des diacres purifie, celui des prêtres illumine et celui des évêques rend parfait. Comme le dit le même saint dans le chapitre VI du même ouvrage, à ces trois ordres correspondent trois autres ordres ; à l'ordre des diacres est soumis l'ordre de ceux qui ne

---

tur. Quamdiu igitur in sua libertate aliquis habet recedere à perfectionis opere, statum perfectionis non habet, sicut et supra ostensum est.

Quod vero tertio propositum fuit, tam frivolum esse videtur, ut responsione non egeat. In hoc enim quod dicitur : Qui bene præsunt presbyteri, etc., nec perfectione, nec de statu fit mentio. Præesse enim non constituit statum, sed gradum : nec honor debetur soli perfectioni, sed universaliter omnibus qui bene operantur, quod designatur in hoc, quod dicitur : Bene præsunt. Dicitur enim, I. *Reg.*, II : « Gloria et honor, et pax omni operanti bonum. »

In hoc vero quod quarto propositum est, manifeste falsitas continetur, ubi dicitur, quod tempore Hieronymi et Augustini non erat aliud presbyter et episcopus. Hujus enim contrarium expresse dicit Augustinus in Epist. *ad Hieronymum*, dicens : « Quamvis secundum bonorum vocabula, quæ jam Ecclesiæ usus obtinuit, episcopatus presbyterio major sit, tamen in multis rebus minor est. » Sed ne aliquis calumnietur hoc circa tempus Hieronymi in usum venisse, ut episcopus presbytero major sit, accipienda est authoritas Dionysii, qui scripsit ordinem ecclesiasticæ hierarchiæ secundum quod erat in ecclesia primitiva. Dicit enim in V. cap. *Ecclesiast. hierarch.*, « tres esse ordines ecclesiasticæ hierarchiæ, scilicet episcoporum, presbyterorum, et diaconorum. » Ubi notandum est, quod ordinem diaconorum dicit esse purgativum, ordinem autem sacerdotum illuminativum, ordinem vero episcoporum perfectivum, et sicut ipse dicit in VI. capite ejusdem libri his tribus ordinibus tres ordines alii respondent : nam ordini diaco-

sont pas purifiés et qui ont besoin de l'être; à l'ordre des prêtres celui de ceux qui ont besoin d'être illuminés, (c'est le peuple saint). Par la réception des sacrements qu'ils reçoivent de la main des prêtres ils le sont. A l'ordre des évêques est soumis celui des personnes parfaites, c'est-à-dire des moines qui sont instruits par les enseignements qu'ils leur adressent, et cet ordre est, par ce moyen, porté vers une plus grande perfection. Il résulte de là d'après saint Denis, que la perfection est attribuée aux évêques seuls et aux moines, aux évêques comme plus parfaits, aux moines comme seulement parfaits. Mais de peur que quelqu'un dise que saint Denis a donné l'ordre de la hiérarchie établie par les apôtres, bien que cependant, d'après l'institution du Seigneur, les évêques fussent la même chose que les prêtres, les paroles suivantes de saint Luc, ch. X : « Mais après cela le Seigneur désigna, etc., » prouvent combien cette assertion seroit peu fondée. Le Commentaire de ces mêmes paroles s'exprime comme il suit : « Comme les Apôtres sont la figure des évêques, de même les soixante-douze sont celle des prêtres;» et il est étonnant qu'en rapportant cette preuve ils ignorent leurs propres paroles; ils affirment en effet aussitôt après que ce n'est que vers le temps de saint Jérôme que s'est établie la distinction des évêques et des prêtres, et si quelqu'un vouloit interroger les âges antérieurs, il trouveroit que, même dans l'ancienne loi, les pontifes sont distincts des prêtres d'un rang inférieur, ils le reconnoîtroient en tant que ce sacerdoce étoit la figure de notre sacerdoce. On lit, en effet, Dist. XXI, ch. *De quibus* : « Les souverains pontifes et les prêtres inférieurs sont établis de Dieu par Moïse, qui, d'après le commandement du Seigneur, consacra pour le souverain pontificat Aaron, et ses fils pour le sacerdoce inférieur. Il est évident, d'après ce qui précède, qu'ils donnent des paroles de saint Jérôme une

---

norum subjicitur ordo immundorum, qui purgatione indigent : ordini vero presbyterorum subjicitur ordo illuminandorum, scilicet sacer populus, qui a presbyteris illuminatur per sacramentorum susceptionem : ordini vero episcoporum subjicitur ordo perfectorum, scilicet monachorum, qui per eorum traditiones edocentur ad perfectissimam perfectionem sursum actus. Ex quo patet secundum Dionysium, quod perfectio attribuitur solis episcopis et monachis : episcopis, tanquam perfectioribus, monachis autem, tanquam perfectis. Sed ne aliquis dicat, quod Dionysius tradit ordinem ecclesiasticæ hierarchiæ ab Apostolis institutum, cum tamen ex Domini institutione idem essent episcopi, et presbyteri, hoc manifeste falsum apparet ex hoc quod dicitur *Luc.*, X : « Post hæc autem designavit Dominus, » etc., ubi dicit Glossa : « Sicut in Apostolis est forma episcoporum, sic in septuaginta duobus forma est presbyterorum secundi ordinis, » et mirum est, cum hoc ipsi introducant, qualiter propriam vocem ignorent, statim postmodum afferentes solum citra tempora Hieronymi episcopos à presbyteris esse distinctos, et si quis ad anteriora tempora progredi voluerit inveniet etiam in veteri lege distinctos Pontifices à minoribus sacerdotibus, in quantum erat sacerdotium illud nostri sacerdotii figurale. Dicitur enim distinct. XXI. cap. *De quibus* : « Summi Pontifices et minores sacerdotes à Deo sunt instituti per Moysen, qui ex præcepto Domini Aaron in summum pontificem, filios vero ejus unxit in minores sacerdotes. » Ex quo patet, quod falsum intellectum concipiunt ex verbis Hieronymi. Non enim intendit Hieronymus dicere, quod in primitiva Eccle-

fausse interprétation, car il n'a pas eu l'intention de dire que, dans la primitive Eglise, l'ordre ou l'état des évêques fût le même que celui des prêtres, mais seulement que l'on se servoit indifféremment de ces deux noms. Les prêtres étoient appelés évêques, parce qu'ils étoient chargés de veiller sur le peuple, et les évêques prêtres à cause de la dignité du sacerdoce. Saint Isidore dit à cette occasion et il est écrit dans le Droit, Dist. XXI, ch. *Cleros*: « Que les prêtres inférieurs, bien qu'ils soient prêtres, n'ont cependant pas la haute dignité du pontificat, parce qu'ils ne peuvent pas marquer le front avec le chrême, ni donner l'Esprit saint; » ce qui, d'après la lecture des Actes des apôtres, n'est dû qu'aux seuls évêques; et il en conclut : « de là, chez les anciens, les évêques et les prêtres furent une même chose, parce que ce nom est celui de la dignité et non de l'âge. » Il établit par là, qu'il y a une différence dans la chose, mais qu'il y a des rapports de convenance dans le nom, à cause de la dignité qu'emporte le nom *Prêtrise*. Il fut nécessaire, par la suite, pour éviter l'erreur du schisme qui venoit de la différence du nom, de distinguer les noms eux-mêmes, afin que ceux qui avoient reçu le comble du sacerdoce fussent appelés évêques, et que ceux qui ne l'avoient pas reçu dans sa plénitude reçussent celui de prêtre.

5° Quant à leur cinquième objection, elle n'a aucune valeur. La vie contemplative non-seulement est préférée à la vie active, parce qu'elle est plus sûre, comme ils le disent; mais elle l'est encore, parce qu'elle est simplement meilleure, d'après ce que dit le Seigneur dans saint Luc, ch. X : « Marie a choisi pour elle la meilleure part. » Plus la vie contemplative l'emporte sur la vie active, plus aussi il semble faire pour Dieu celui qui souffre quelque dommage du côté de cette contemplation qu'il aime, afin de s'appliquer par amour pour Dieu à procurer le salut du prochain. S'appliquer donc à procurer le salut du prochain en se pri-

---

sia esset idem ordo, vel status episcoporum, et presbyterorum, sed quod vocabulorum istorum erat promiscuus usus, quia et presbyteri dicebantur episcopi quasi intendentes, et episcopi presbyteri propter dignitatem : unde Isidorus dicit et habetur distinct. XXI. cap. *Cleros*, quod presbyteri minores licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent, quia nec chrismate frontem signant, nec Spiritum paraclitum dant, quod solum deberi episcopis lectio Actuum Apostolorum demonstrat et concludit : unde et apud veteres idem episcopi, et presbyteri fuerunt, quia illud nomen est dignitatis, non ætatis. Ubi ostendit differentiam esse in re, sed convenientiam in nomine propter dignitatem, quam importat nomen presbyteratus. Fuit autem postmodum necessarium ad vitandum schismatis errorem, qui ex indifferentia nominis oriebatur, ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet soli majores presbyteri episcopi dicerentur, minores vero solum presbyteri dicerentur.

Quod vero quinto propositum est non habet efficaciam. Vita enim contemplativa non solum præfertur activæ, quia est securior, ut proponitur, sed quia est simpliciter melior, secundum quod Dominus dicit *Luc.*, X : « Optimam partem elegit sibi Maria. » Et quanto contemplatio melior est actione, tanto plus pro Deo videtur facere, qui dilectæ contemplationis aliquod detrimentum patitur, ut saluti proximorum propter Deum intendat. Intendere igitur saluti proximorum cum aliquo detrimento

vant en quelque chose des douceurs de la contemplation par amour pour Dieu et pour le prochain, paroît être d'une plus grande perfection de charité que de s'attacher aux douceurs de la contemplation au point de ne vouloir y renoncer d'aucune manière, pas même afin de procurer le salut du prochain pour lequel l'Apôtre désiroit non-seulement de voir sa vie se prolonger, mais il alloit jusqu'à souhaiter que, pour le salut du prochain, le temps où il devoit jouir de la contemplation de la céleste patrie fût retardé : c'est ce que prouvent les paroles suivantes, Ep. aux Phil., ch. I : « Je me trouve pressé de deux côtés; car d'une part j'ai le désir d'être dégagé des liens du corps et d'être avec Jésus-Christ, ce qui sans comparaison est le meilleur; et de l'autre, il est plus utile pour votre bien que je demeure encore en cette vie. » Mais s'il s'agit de cette perfection de la charité qui réside surtout dans la disposition de l'esprit, comme nous l'avons prouvé plus haut par les paroles de saint Augustin, un grand nombre de ceux qui vivent de la vie contemplative ont même cette perfection, vu que leur esprit est prêt selon le bon plaisir de Dieu à voir se suspendre pendant un temps ce loisir de la contemplation qu'ils aiment, pour se livrer au soin de procurer le salut du prochain; cette perfection de la charité cependant ne se trouve pas dans la plupart de ceux qui se livrent au service du prochain, l'ennui de la vie contemplative les porte plus vers les objets extérieurs que s'ils l'avoient en désir, au point qu'en eux elle appartient à la perfection de l'amour, de telle manière qu'ils ne la font venir qu'en seconde ligne, comme un bien que l'on aime pour un temps à venir. Mais le manquement de quelques-uns ne peut porter préjudice à l'état ou à la charge : l'acte même qui consiste à prendre soin du prochain doit être censé un acte de perfection, puisqu'il appartient à la perfection de l'amour de Dieu et du prochain.

Il faut observer ici que quiconque fait ce qui est plus parfait, n'est

---

contemplationis propter amorem Dei et proximi, ad majorem perfectionem charitatis videtur pertinere, quam si aliquis in tantum dulcedini contemplationis inhæreret, quod nullo modo eam deserere vellet, etiam propter salutem aliorum propter quam Apostolus non solum prolongationem præsentis vitæ, sed etiam a contemplatione cœlestis patriæ retardari ad tempus voluit propter proximorum salutem, ut patet per illud, quod dicitur *Philipp.*, I : « Coarctor enim duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo melius est : permanere autem in carne, necessarium propter vos. » Sed si de perfectione charitatis agitur quæ in animi præparatione plurimum consistit, ut supra ex verbis Augustini probatum est, multi contemplativam vitam agentes, etiam hanc perfectionem habent, ut cum animo sint parati secundum Dei beneplacitum etiam a dilectæ contemplationis otio suspendi ad tempus, ut proximorum saluti vacent, quæ tamen perfectio charitatis in plerisque proximorum utilitati vacantibus non invenitur, quos magis contemplativæ vitæ tædium ad exteriora deducit, quam in desiderio habeatur, ut sic in eis ad perfectionem dilectionis pertineat, quod eam tanquam bonum dilectum ad tempus postponant. Sed quorumdam defectus statui, vel officio præjudicium auferre non potest : hoc enim ipsum quod est aliorum proximorum curam gerere, perfectionis actus censeri debet, cum ad perfectionem Dei et proximi pertineat.

Sed hoc considerandum est, quod non

pas pour cela constitué dans un état plus parfait. Personne ne doute en effet que garder la virginité ne soit une chose qui appartient à la perfection, parce que le Seigneur dit à cet égard : « Que celui qui peut comprendre, comprenne. » Saint Matth., ch. XIX. L'Apôtre dit, I. aux Cor., ch. VII : « Je n'ai pas reçu de précepte du Seigneur pour les vierges, mais c'est un conseil que je donne. » Les conseils ont pour objet les œuvres de la perfection ; néanmoins la virginité gardée sans vœu ne constitue pas un état de perfection. Saint Augustin dit dans son livre des Vierges : « La virginité n'est pas honorée parce qu'elle est virginité, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu, bien qu'elle soit gardée dans la chair ; ce qui rend la virginité spirituelle, c'est que la continence de la piété la consacre à Dieu et la garde. » Il dit plus bas : « Il faut compter comme plus honorable parmi les biens de l'ame, cette continence par laquelle l'intégrité de la chair est vouée, consacrée et gardée pour le créateur de l'ame et de la chair lui-même. » Mais il est manifeste que les archidiacres et les prêtres-curés, bien qu'ils aient charge d'ame, ne sont pas astreints par vœu à avoir cette charge, autrement il ne leur seroit pas permis, sans l'autorisation de celui qui pourroit les dispenser de leur vœu perpétuel, de renoncer à la charge de leur archidiaconé ou de leur cure. Bien donc que l'archidiacre ou le prêtre-curé accomplisse quelque acte de perfection, il n'a cependant pas l'état de perfection. Si quelqu'un y réfléchit d'une manière sérieuse, il verra qu'ils sont plutôt dans cet état de perfection les religieux qui par le vœu de leur ordre s'obligent à servir sous les évêques dans les choses qui ont pour objet le salut des ames, tel que prêcher, entendre les confessions, ce que font les archidiacres et les curés eux-mêmes.

6° Leur sixième objection consiste à dire que la personne qui n'est

---

quicumque actu habet, quod est perfectius, in perfectiori statu constituitur. Nullus enim dubitat, quin virginitatem servare ad perfectionem pertineat, quia de hoc Dominus dicit, « qui potest capere, capiat, » *Matth.*, XIX. Et Apostolus dicit I. *Corinth.*, VII : « De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Sunt autem consilia de operibus perfectionis, et tamen virginitas conservata absque voto perfectionis statum non habet. Dicit enim Augustinus in libro *De Virginibus* : « Neque enim ipsa, scilicet virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur, quæ licet in carne servetur, ac per hoc etiam virginitas corporis spiritualis est, quam vovet et servat continentia pietatis. » Et infra : « Honoratius in animi bonis illa continentia numeranda est, qua integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. » Manifestum est autem, quod archidiaconi et curati presbyteri, et si curam animarum habeant, non tamen se voto astringunt ad hujusmodi curam habendam, alioquin non possent absque authoritate ejus qui in voto perpetuo dispensare posset, archidiaconatus parochiæve curam dimittere ; et si igitur archidiaconus vel presbyter curatus aliquem perfectionis actum exerceat, vel officium accipiat, non tamen perfectionis statum habet. Et si quis recte consideret, hujus perfectionis statum magis habent religiosi, qui ex voto sui ordinis obligantur ad hoc, quod episcopis subministrent in his, quæ ad curam animarum pertinent, prædicando et audiendo confessiones, quam ipsi archidiaconi curati.

Jam vero quod sexto proponitur, augmentum vel perfectio charitatis non po-

pas dans un état ne peut être parfaite en charité. D'après ce que nous avons dit précédemment cette assertion est complètement fausse. Il est en effet certaines personnes qui sont dans un état de perfection et dont pourtant la charité est bien imparfaite, ou qui n'en ont pas du tout ; tels sont un grand nombre d'evêques et de religieux qui vivent dans le péché mortel. Donc, quoiqu'un grand nombre de bons curés aient la charité parfaite, qu'ils soient prêts à donner leur vie pour les autres, ils ne sont cependant pas dans un état de perfection, parce qu'il y a aussi bon nombre de laïques même mariés qui ont la même perfection de charité, au point que s'il le falloit, ils seroient prêts à donner leur vie pour le salut du prochain; on ne dit pourtant pas pour cela qu'ils soient dans un état de perfection.

7° Leur septième objection consiste à dire que les sept diacres institués par les apôtres ont eu un état de perfection. Il n'est possible de tirer cette conclusion ni du texte, ni du commentaire; ce que l'on dit en effet, qu'ils eurent la plénitude de l'Esprit saint et de la sagesse, prouve qu'ils eurent la perfection de la grace qui peut exister dans ceux même qui n'ont pas l'état de perfection. Quant à ce qui se lit dans le commentaire de Bède, « qu'ils étoient d'un rang plus élevé, et qu'ils approchoient de très-près l'autel, » ceci désigne l'élévation de leur rang et de leur fonction. Autre chose est en effet être dans un rang, et autre chose est être dans un état, ainsi qu'il a été dit plus haut, et cependant il est vrai que ces sept diacres ont été dans un état de perfection, de cette perfection, dis-je, de laquelle le Seigneur dit : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et suivez-moi, » Matth., ch. XIX : car ayant tout abandonné, ils suivirent Jésus-Christ, ne possédant rien en propre, ils avoient tout en commun, ainsi qu'il est dit aux Actes, ch. IV; c'est d'après leur exemple qu'ont été institués tous les ordres religieux.

---

test esse in persona quæ non sit in statu, patet secundum prædicta omnino esse falsum. Sunt enim aliqui in statu perfectionis imperfectam charitatem, vel omnino nullam habentes, sicut multi episcopi et religiosi in peccato mortali existentes. Quamvis igitur multi boni curati perfectam charitatem habeant, ut sint parati animam suam ponere pro aliis, non tamen propter hoc sunt in statu perfectionis, quia non desunt multi laici, etiam conjugati, camdem charitatis perfectionem habentes, ut pro salute proximorum parati sint animas ponere, nec tamen in statu perfectionis esse dicuntur.

Quod vero septimo proponitur septem diaconos ab Apostolis institutos perfectionis statum habuisse, hoc nec ex textu, nec ex Glossa haberi potest, quod enim eos dicitur fuisse plenos Spiritu sancto, et sapientia, ostendit eos gratiæ perfectionem habuisse, quæ potest esse etiam in his qui statum perfectionis non habent, quod vero in Glossa Bedæ dicitur, quod erant sublimioris gradus et proximi circa aram, designat eminentiam gradus vel officii. Aliud autem est esse in gradu, et aliud esse in statu, ut supra jam dictum est, et tamen verum est, illos septem diaconos etiam in statu perfectionis fuisse, illius, inquam, perfectionis de qua Dominus dicit : « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et sequere me, » *Matth.*, XIX. Nam relictis omnibus secuti fuerant Christum, nihil proprium possidentes, sed erant illis omnia communia, ut dicitur *Act.*, IV : à quorum

8° Ils objectent en huitième lieu, que les bienheureux archidiacres Etienne, Laurent et Vincent, furent dans un état de perfection. Nous l'accordons, mais ce fut par leur martyre, qui est préférable à la perfection de quelque religion que ce soit, et non parce qu'ils étoient archidiacres qu'ils furent dans cet état. Saint Augustin dit à cette occasion dans le livre des Vierges : « L'autorité de l'Eglise nous fournit de ceci un très-éclatant témoignage, les fidèles savent par là quel est l'endroit où l'on récite au sacrement des autels les noms des martyrs et des saintes vierges. Je dis pour la même raison que Sébastien et Georges ont été dans un état de perfection, et nous ne disons cependant pas pour cela que les soldats aient un état de perfection. »

9° Leur neuvième objection consiste à dire, les prêtres-curés et les archidiacres ressemblent plus aux évêques que les religieux. Cette assertion est vraie en tant que les prêtres comme les évêques donnent des soins à ceux qui leur sont soumis ; mais quant à l'obligation perpétuelle qui est requise pour l'état de perfection, les religieux ressemblent plus aux évêques que les archidiacres et les prêtres-curés, comme le prouve ce qui précède.

10° Quant à ce qu'ils objectent en dixième lieu, à savoir que l'administration des biens de l'Eglise ne diminue pas l'état de perfection, nous l'accordons sans hésiter; autrement, parmi les religieux eux-mêmes, les supérieurs et les autres religieux chargés d'administrer le temporel seroient exclus de l'état de perfection. Ce qui diminue en eux l'état d'une certaine perfection, c'est qu'ils ne renoncent pas à leurs biens propres, quittant pour Jésus-Christ tout ce qu'ils possèdent; bien plus ils font des revenus des Eglises comme leurs biens propres.

11° On voit d'une manière évidente que leur onzième objection est

---

exemplo omnes religiones derivatæ sunt.

Quod vero octavo proponitur, beatos Stephanum, Laurentium, et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis fuisse, concedimus quidem, sed non propter archidiaconatum, sed propter martyrium, quod omni perfectioni religionis præfertur. Unde dicit Augustinus in libro *De Virginibus :* « Perhibet hujus rei præclarissimum testimonium ecclesiastica authoritas, in qua fidelibus notum est, quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur, sic enim dico et Sebastianum in statu perfectionis fuisse, et Georgium, nec tamen propter hoc dicemus milites statum perfectionis habere. »

Quod autem nono objicitur, quod presbyteri curati, et archidiaconi sunt similiores episcopis quam religiosis, verum est, quantum ad aliquid scilicet quantum ad curam subditorum, sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi quam archidiaconi presbyteri curati, ut ex prædictis patet.

Quod vero decimo proponitur, quod administratio facultatum Ecclesiæ statum perfectionis non minuit, indubitanter concedimus : alioquin in ipsis religionibus prælati et alii officiales temporalia dispensantes à gradu perfectionis deciderent. Sed hoc in eis perfectionis cujusdam statum diminuit, quod propriis non abrenuntiant sua omnia propter Christum relinquentes, quinimmo ecclesiarum fructus tanquam proprios lucrifaciunt.

In eo vero quod undecimo proponitur, manifeste inveniuntur desipere, Vigilantii errorem sequentes, contra quem Hierony-

une erreur, ils suivent celle de Vigilance, contre lequel écrivant saint Jérôme, il dit : « Mais ce qu'il affirme, qu'ils agissent d'une manière plus parfaite ceux qui se servent de leurs biens, et qui peu à peu en divisent les revenus aux pauvres, que ceux qui après avoir vendu leurs possessions les distribuent toutes en une seule fois ; ce ne sera pas moi qui leur répondrai, mais bien le Seigneur : Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous possédez, donnez-le aux pauvres, venez et suivez-moi. Il s'adresse ici à celui qui veut être parfait, qui, avec les Apôtres quitte son père, sa barque et ses filets : celui que vous louez n'est que le second ou le troisième degré. » Les archidiacres et les prêtres-curés ne sont donc pas parfaits parce qu'ils pratiquent l'hospitalité que ne pratiquent pas les moines, qui, ne possédant rien en propre, sont dans l'impossibilité de le faire

12° La douzième difficulté qu'ils proposent consiste à dire qu'il n'y a pas de sacrifice plus agréable à Dieu que le zèle du salut des ames. Nous l'accordons volontiers, mais il faut dans ce zèle garder l'ordre suivant : l'homme doit d'abord avoir le zèle du salut de la sienne propre, la dégageant de toute affection des objets terrestres, d'après ces paroles de l'Ecclésiastique, ch. XXX : « Ayez pitié de votre ame en plaisant à Dieu ; » c'est ce que prouve saint Augustin, liv. XXI de la Cité de Dieu. Ainsi donc, si quelqu'un, après le mépris des possessions terrestres et de lui-même, va plus loin encore sur ce point, de telle sorte qu'il ait le zèle du salut des ames, son sacrifice sera encore plus parfait. Mais quand on est obligé, comme les évêques ou les religieux par vœu ou par profession à avoir le zèle du salut des ames, c'est alors ce qu'il y a de plus parfait.

13° Ils disent dans leur treizième objection, comme le patriarche préside dans son patriarchat, et l'évêque dans son diocèse, de même

---

mus scribens dicit : « Quod autem asserit eos melius facere, qui utantur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividant, quam illos qui possessionibus venundatis semel omnia largiuntur, non à me eis sed à Domino respondebitur : Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni sequere me. Ad eum loquitur, qui vult perfectus esse, qui cum Apostolis patrem, naviculam et rete dimittit : iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est. » Non ergo propter hoc archidiaconi vel presbyteri curati sunt perfectiores, quia servant hospitalitatem quam monachi, qui proprium non habentes eam, servare non possunt.

Quod vero duodecimo proponitur, quod nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quam zelus animarum, absque dubitatione concedimus, sed animarum hic ordo servandus est, ut primo homo zelum animæ suæ habeat, eam ab omni affectu terrenorum absolvens, secundum illud Sapientis, *Ecclesiat.*, XXX : « Miserere animæ tuæ placens Deo, » ut patet per Augustinum XXI. *de Civitate Dei*. Sic ergo si aliquis post contemptum terrenorum et suiipsius in hoc procedat ulterius, ut etiam aliarum animarum zelum habeat, erit perfectius sacrificium. Sed tunc perfectissimum est, quando ad zelum animarum habendum voto seu professione obligatur, sicut episcopus, vel etiam religiosi, ad hoc per votum obligati.

Quod vero tertiodecimo proponitur, quod sicut patriarcha præsidet in suo patriarchatu, et episcopus in suo episcopatu, ita archidiaconus in suo archidiaconatu, et presbyter curatus in sua parochia, est ma-

l'archidiacre préside dans son archidiaconé et le prêtre-curé dans sa paroisse ; ce qui est évidemment faux ; car les évêques sont principalement chargés du soin de tous ceux qui sont dans leur diocèse, pendant que les archidiacres ou les prêtres-curés ne sont chargés que de certains soins particuliers sous les évêques ; ils sont par rapport à l'évêque comme les ballis par rapport au roi. C'est ce qui fait que le commentaire des paroles suivantes, I. aux Corinthiens, chapitre XII : « Les uns ont le don d'assister les frères, d'autres celui de les gouverner, » dit : « Les uns ont le don d'assister, c'est-à-dire ceux qui portent secours, à ceux qui sont dans un rang plus élevé, comme Tite aidoit l'Apôtre, ou les archidiacres aident les évêques ; d'autres ont reçu le don de gouverner, telles sont les prélatures des personnes moins élevées, comme sont les prêtres chargés d'instruire. » L'ordination même des prêtres le prouve ; l'évêque dit en effet : « En tant que nous sommes plus fragiles, » à savoir que comme les Apôtres nous avons besoin du secours de ceux-ci. C'est encore par la même raison qu'il est écrit dans le droit, XVI. Quest., ch. I, *Cunctis dicitur :* « Tous les prêtres, diacres et autres clercs, doivent observer qu'il ne leur est permis de rien faire sans l'autorisation du propre évêque. » Aucun prêtre ne peut donc sans son ordre dire la messe dans sa paroisse, ni baptiser, ni faire quelque chose que ce soit ; il est pareillement écrit, Dist. LXXX, ch. *Non debere :* « Que les prêtres ne fassent rien sans l'ordre ou le conseil de l'évêque. »

14° Quant à ce qu'ils disent en quatorzième lieu des clercs, que des crimes énormes font reléguer dans les monastères, cette difficulté montre assez quels sont et leur esprit et leur intention ; car comme le dit saint Grégoire dans son liv. X de Morale : « Il est extrêmement difficile que les méchants, lorsqu'ils prêchent des choses droites, ne se précipitent pas vers ce qu'en secret ils recherchent. » Ils pensent que les

---

nifeste falsum : nam episcopi principaliter curam habent omnium suæ diœcesis, presbyteri autem curati, vel etiam archidiaconi, habent aliquas administrationes sub episcopis : sic enim se habent ad episcopum, sicut balivi vel præpositi ad regem, unde super illud I. *Corint.*, XII : « Alii opitulationes, alii gubernatores, » dicit Glossa : « Opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opes, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis, gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut sunt presbyteri, qui documento sunt : » unde et hoc ipsum ostenditur in ordinatione sacerdotum de quibus episcopus dicit : « Quanto fragiliores sumus, » scilicet Apostolis, « tanto magis his auxiliis indigemus ; » unde XVI. quæst. I. cap. *Cunctis dicitur :* « Omnibus presbyteris, diaconibus, et reliquis clericis attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. » Non utique missas sine suo jussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quicquam absque ejus permissu faciat, et similiter LXXX. distinct. cap. *Non debere :* « Presbyteri nihil sine præcepto et consilio episcopi agant. »

Quod vero quarto decimo proponitur de clericis, qui propter enormia delicta in monasterio retruduntur, satis eorum animum et intentionem declarat : nam sicut Gregorius dicit X. *Moralium :* « Pravi cum recta prædicant, valde difficile est, ut ad hoc quod taciti ambiunt, non erumpant. » Arbitrantur enim clericos esse in statu perfectionis, non autem monachos, propter

clercs sont dans un état de perfection et non les moines, à cause de la grandeur de la pénitence que les moines embrassent volontairement et à laquelle on contraint le clercs délinquants. Cet état est d'autant plus élevé devant Dieu qu'il est plus abject suivant le monde, d'après les paroles suivantes de saint Luc, ch. XIV : « Celui qui s'humilie sera élevé, » et ces autres de saint Jacques, ch. II : « Dieu a choisi les pauvres de ce monde, riches par la foi et héritiers du royaume. » Mais recherchant la gloire du monde, ils estiment que les choses qui ont pour objet cette gloire mettent dans un état élevé, pendant que celles qui pourroient humilier sont basses et dignes de mépris.

CHAPITRE XXIV.

Réfutation des raisons apportées pour prouver que le défaut de bénédiction solennelle ou de consécration ne déroge pas à l'état de perfection des prêtres-curés ou des archidiacres.

Après donc avoir démontré combien sont frivoles les raisons sur lesquelles ils s'appuient pour établir que les archidiacres et les prêtres-curés sont dans un état plus parfait que les religieux, il nous faut prouver aussi combien sont futiles celles qu'ils objectent contre ce qui a été dit : que quelqu'un est établi dans un état de perfection par la bénédiction ou consécration solennelle. Il faut d'abord observer ici que la consécration solennelle ou bénédiction n'est pas cause que l'homme est dans un état de perfection, on ne la donne que comme signe de cet état. On ne l'emploie en effet que pour ceux qui sont établis dans un état quelconque, non pas toujours même pour ceux qui vivent dans un état de perfection, mais bien pour tous ceux qui acquièrent un état quel qu'il soit. Ceux qui s'unissent en mariage, s'établissent dans un état, parce que l'homme, dès lors, n'est plus

---

pœnitentiæ altitudinem, quam monachi voluntarie suscipiunt innocentes, ad quam coguntur clerici delinquentes. Qui quidem status tanto est apud Deum altior, quanto in mundo fuerit abjectior, secundum illud *Luc.*, XIV : « Qui se humiliat, exaltabitur. » et *Jacobi*, II, dicitur : « Elegit Deus pauperes in hoc mundo, divites in fide, et hæredes regni. » Sed mundanam gloriam ambientes, illa stare reputant, quæ ad gloriam pertinent, atque illa esse dejecta, quæ videntur humilia.

CAPUT XXIV.

Solutio rationum quæ inducebantur ad probandum, quare defectus solemnis benedictionis vel consecrationis non deragat statui perfectionis presbyteri curati, vel archidiaconi.

Ostenso igitur quam frivolæ sunt rationes quas inducunt ad ostendendum, quod archidiaconi et presbyteri curati sunt in statu perfectiori quam religiosi, ostendendum est quam frivolum sit, quod objiciunt contra hoc quod dictum est, quod in statu perfectionis quis ponitur per solemnem benedictionem, aut consecrationem. Ubi primo considerandum est, quod solemnis consecratio, aut benedictio non est causa, quod homo sit in statu perfectionis, sed inducitur quasi signum. Non enim adhibetur nisi illis, qui in aliquo statu ponuntur non quidem semper in statu perfectionis existentibus, sed statum quemcumque adipiscentibus. Hi enim qui matrimonio junguntur, in statu aliquo ponuntur, quia ex tunc vir non habet potestatem sui corporis, similiter neque mulier, ut dicitur I. *Cor.*, VII : « Est enim in matrimonio

maître de son corps, non plus que la femme du sien, ainsi qu'il est écrit, I. aux Cor., ch. VII. « Il y a en effet dans le mariage une obligation perpétuelle de l'un envers l'autre, et c'est pour signifier cette obligation que l'Eglise emploie la bénédiction solennelle des noces; ce n'est cependant pas ce qui établit dans un état de perfection, ceci n'établit que dans l'état du mariage. C'est pour cette raison que l'on emploie à l'égard de ceux qui embrassent l'état de perfection, comme signe de leur obligation perpétuelle, la bénédiction solennelle ou consécration. Il en est aussi de même, lorsque civilement quelqu'un change d'état, comme par exemple, si on affranchit un esclave, on emploie une solennité civile.

Cette assertion n'est pas sans fondement, car elle est appuyée sur l'autorité de saint Denis, qui dit, liv. VI de la Hiérarchie ecclésiastique, « que nos divins chefs, c'est-à-dire les Apôtres, les ont jugé dignes de dénominations saintes, à savoir ceux qui sont dans l'état des hommes parfaits ; il est certains hommes qui les appellent esclaves, d'autres les désignent sous le nom de moines, de l'état de servitude et d'esclavage parfait et indivisible dans lequel ils sont par rapport à Dieu et de leur vie particulière qui les unit entre eux par les saints embrassements des êtres indivisibles, à l'unité déiforme et à la perfection que Dieu aime. C'est pour cela que la législation sainte les gratifie de la grace parfaite et les a jugés dignes d'une invocation sanctifiante. Il y est expressément dit, que parce que les moines embrassent un état de perfection, on leur donne pour cela, d'après la tradition apostolique, une bénédiction solennelle. 1° Ce qu'ils objectent donc en premier lieu, à savoir que dans la consécration, tant des évêques que des prêtres, les paroles que l'on prononce sont communes, telles que celles-là : que ces mains soient consacrées et sanctifiées, etc., ne font rien à notre proposition. Nous ne traitons point ici du prêtre en tant qu'il est

---

perpetua obligatio unius ad alterum, » ad quam significandam ab Ecclesia solemnis benedictio nuptiarum exhibetur, non tamen in statu perfectionis ponitur, sed in statu matrimonii; unde et his qui in statu perfectionis ponuntur in signum perpetuæ obligationis, solemnis benedictio aut consecratio exhibetur : sicut etiam cum civiliter aliquis statum mutat, sicut cum servus manumittitur, aliqua civilis solemnitas exhibetur.

Hoc autem non frivole dicitur, sed authoritate Dionysii confirmatur qui dicit VI. *Eccles. hierarch.*, quod « divini duces nostri, scilicet Apostoli, nominationibus sanctis ipsos dignati sunt, » scilicet qui sunt in statu perfectorum, alii quidem famulos, alii autem ipsos monachos nominantes ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vita, tanquam uniente ipsos indivisibilium sanctis convolutionibus ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. Propter quod et perfectam ipsis donavit gratiam sancta legislatio, et quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. Ubi expresse habetur, quod quia monachi perfectionis statum assumunt, ideo eis solemnis benedictio secundum traditiones Apostolorum datur. Quod ergo primo proponitur, quod in consecratione tam episcopi quam sacerdotis verba communia proferuntur, sicut hæc, consecrentur et sanctificentur manus istæ, etc., non facit ad propositum, non enim nunc agimus de sacerdote, in quantum sacerdos est, sic enim in statu ponitur per solemnem con-

prêtre, sous ce rapport il est établi dans son état par une consécration solennelle, ce n'est cependant ni dans un état de perfection active ou passive, mais dans un état de perfection illuminative, d'après saint Denis, en tant qu'il reçoit la charge des ames, on n'emploie aucune bénédiction solennelle à son égard, ce qui fait qu'il n'embrasse aucun etat, mais on lui confie une charge. L'évêque, lui, se consacre à la charge pastorale, par une obligation perpétuelle, en vertu de laquelle il se soumet à porter cette charge pastorale; c'est ce que démontre ce qui précède.

2° Quant à ce qu'ils disent en second lieu, on répond que l'onction que l'on faisoit sur la tête des rois, indiquoit que leur état étoit celui de l'homme, qui avoit le premier la charge du royaume; mais il y en a d'autres dans le royaume, qui remplissent des charges et qui ne reçoivent pas l'onction, parce qu'ils n'ont pas la charge suprême du gouvernement; de même dans l'Eglise, l'évêque reçoit l'onction, parce que c'est lui surtout qui est chargé de gouverner. Les archidiacres comme les prêtres-curés ne reçoivent point l'onction quand on les charge d'une cure, parce que ce n'est pas à eux qu'appartient le gouvernement principal; ils ne sont que chargés d'une certaine administration sous le gouvernement de l'évêque, comme les baillis et les employés sous le roi. Il ne suit nullement de là que le roi soit dans un état de perfection, parce que ses soins ne s'étendent qu'au temporel et non au spirituel comme ceux de l'évêque. Mais la charité dans laquelle consiste la perfection, par elle-même a pour objet le bien spirituel, ce qui fait que la charge spirituelle appartient à la perfection et non la charge temporelle, bien qu'elle puisse être exercée par une charité parfaite.

3° Pour ce qui est de leur troisième objection, elle s'écarte beaucoup du sujet. Nous ne traitons pas en effet maintenant de la perfec-

---

secrationem non quidem in statu perfectionis activo, vel passivo, sed in statu illuminativo, secundum Dionysium, scilicet in quantum curam accipit, tunc enim ei nulla solemnis benedictio adhibetur, unde tunc nullum statum suscipit, sed fit ei quædam officii commissio: episcopus autem ad ipsam curam pastoralem consecratur propter perpetuam obligationem, qua se ad pastoralem curam obligat, sicut ex supra dictis apparet.

Quod vero secundo proponitur, dicendum, quod unctio capitis quæ regibus exhibebatur, signum erat status habentis pricipalem curam regni: alii autem qui sunt officiales in regno tanquam non habentes perfectam regiminis rationem non ungebantur, ita etiam in regno Ecclesiæ episcopus ungitur tanquam principaliter habens curam regiminis; archidiaconi vero et presbyteri curati non unguntur in susceptione curæ, quia non suscipiunt principaliter curam, sed quamdam subministrationem sub episcopali regimine, sicut balivi vel præpositi sub rege. Nec propter hoc sequitur, quod rex habeat statum perfectionis, quia cura ejus se extendit ad temporalia, non ad spiritualia, sicut cura episcopalis. Charitas autem in qua perfectio consistit, per se respicit spirituale bonum, unde et cura spiritualis ad perfectionem pertinet, non autem cura temporalis, licet ex perfecta charitate possit exerceri.

Quod vero tertio proponitur, longe est à proposito: non enim nunc agimus de perfectione meriti, quod potest esse interdum

tion du mérite, qui peut être quelquefois plus parfait, non-seulement dans le prêtre-curé que dans l'évêque ou le religieux, mais même dans l'homme marié; nous parlons seulement de l'état de perfection, ce qui fait que celui qui fait ces objections semble ne pas comprendre ses propres paroles. D'après ce qu'il dit en effet, les évêques eux-mêmes ne seroient pas dans un état plus parfait que les religieux, parce que parfois ils ont moins de mérite que les religieux.

4° Leur quatrième objection, qui consiste à dire que l'épiscopat n'est pas un ordre, contient évidemment une erreur, si on l'entend simplement. Saint Denis dit expressément, qu'il y a trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique, à savoir : des évêques, des prêtres et des diacres. Il est écrit, Dist. XXI, ch. *Cleros*, « que l'ordre des évêques est divisé en quatre. » L'évêque a en effet l'ordre, par rapport au corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Eglise, dont il reçoit la charge principale et comme royale. Mais par rapport au vrai corps de Jésus-Christ qui est renfermé dans le sacrement, il ne reçoit pas un ordre plus élevé que celui du prêtre. Or, qu'il ait un ordre quelconque et non une juridiction seule comme l'archidiacre ou le prêtre-curé; ce qui le prouve, c'est que l'évêque peut faire une foule de choses qu'il ne peut pas confier à d'autres, tels que sont : confirmer, ordonner, consacrer les basiliques et autres choses de ce genre; pour ce qui est de la juridiction, il peut en confier le soin à d'autres. Ce qui le prouve encore, c'est que si l'évêque déposé est rétabli, on ne le consacre pas de nouveau, vu que le pouvoir d'ordre reste; c'est aussi ce qui se pratique pour les autres ordres.

5° Quant à la cinquième objection qui consiste à dire que l'archidiacre ou le *plébanien* sont institués solennellement, parce qu'ils sont investis par l'anneau ou autre chose de ce genre, c'est une chose

---

perfectius, non solum in curato presbytero, quam episcopo vel religioso, sed etiam in laico conjugato, sed loquimur de perfectionis statu : unde etiam in hoc videtur objiciens suam vocem ignorare. Nam secundum quod objicit, nec etiam ipsi episcopi essent in majori statu, quam religiosi, cum interdum sint minoris meriti.

Quod vero quarto proponitur, quod episcopatus non est ordo, hoc manifeste continet falsitatem, si absolute intelligatur. Expresse enim dicit Dionysius esse tres ordines ecclesiasticæ hierarchiæ, scilicet episcoporum, presbyterorum, et diaconorum, et XXI. distinct., cap. *Cleros*, habetur, quod ordo episcoporum quadripartitus est. Habet enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, super quam principalem accipit curam et quasi regalem. Sed quantum ad corpus Christi verum, quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra presbyterum. Quod autem habeat aliquem ordinem et non jurisdictionem solam, sicut archidiaconus vel curatus presbyter, patet ex hoc, quod episcopus potest multa facere, quæ non potest committere, sicut confirmare, ordinare et consecrare basilicas et hujusmodi : quæ vero jurisdictionis sunt, potest aliis committere. Idem etiam patet ex hoc, quod si episcopus depositus restituatur, non iterum consecratur tamquam potestate ordinis remanente, sicut et in aliis contingit ordinibus.

Quod vero quinto proponitur, quod solemniter instituitur archidiaconus, vel plebanus, quia investitur per annulum, vel aliquid hujusmodi, omnino ridiculosum est. Ista enim solemnitas est magis similis civilibus solemnitatibus, secundum quas ali-

complètement ridicule. Cette solennité ressemble plus aux solennités civiles, par lesquelles certains hommes sont investis d'un fief par le bâton ou par l'anneau, qu'aux solennités ecclésiastiques, qui consistent dans une certaine consécration ou bénédiction.

CHAPITRE XXV.

Réfutation des raisons apportées pour prouver que le pouvoir qu'ont les archidiacres et les prêtres-curés de renoncer à leur charge, ne déroge pas à leur état de perfection.

Nous allons maintenant, en troisième lieu, prouver combien sont futiles les raisons qu'ils opposent à ce que nous avons dit relativement au pouvoir qu'ont les archidiacres et les prêtres-curés de quitter leur cure, pendant qu'il n'est pas permis aux évêques de quitter leurs évêchés, non plus qu'aux religieux leur religion. Il faut d'abord observer sur ce point que quiconque passe d'un état parfait à un autre qui l'est moins, est censé apostasier, d'après ce que dit l'Apôtre, I. Tim., ch. V, touchant les veuves : « Car après avoir mené une vie molle dans le service de Jésus-Christ, elles veulent se remarier ; elles sont dignes de damnation pour avoir violé leur engagement. » La Glose dit sur ce point : « La fraude de la promesse damne ; la foi d'un vœu rompu damne aussi ; ils sont damnés ceux qui ont rompu leur première promesse de garder la continence, et tous ceux qui agissent de la sorte sont semblables à l'épouse de Loth qui regarda derrière elle, et c'est là apostasier ; » ce qui fait que si l'archidiacre ou le *plébanien* étoient dans un état de perfection, quittant la charge, soit de l'archidiaconé, soit de la paroisse, ils seroient damnés, vu qu'ils seroient des apostats.

1° Quant à leur première objection qui consiste à dire que les archidiacres ou *plébaniens* peuvent passer à la religion, non parce

---

qui investiuntur de feudo per baculum, vel per annulum, quam solemnitatibus Ecclesiæ, quæ in quadam consecratione vel benedictione consistunt.

CAPUT XXV.

Solutio rationum, quæ inducebantur ad probandum, quod non derogat statui perfectionis presbyteri vel archidiaconi, quod curam dimittere possunt.

Nunc ostendendum est tertio, quomodo sit frivolum id, quod objicitur contra id quod dictum est, quod presbyteri vel archidiaconi possunt dimittere curam, non autem episcopus episcopatum, vel religiosus religionem. Circa quod primo considerandum est, quod quicumque à perfectiori statu transit ad statum qui non est perfectionis, censetur apostata, secundum illud Apostoli I. *Timothei,* V, de viduis : « Cum luxuriatæ fuerint in Christo, nubere volentibus habentes damnationem, quia primam finem irritam fecerunt, » ubi dicit Glossa quod « in hoc damnatur propositi fraus, damnatur fracti voti fides, damnantur tales, qui continentiæ primam fidem irritam fecere, et omnes hujusmodi sunt similes uxori Loth, quæ retro respexit et hoc est apostatare, » unde si archidiaconi, vel plebani in statu perfectionis essent dimittentes archidiaconatum, vel parochiæ curam, damnarentur, cum apostatæ essent.

Quod vero primo proponitur, quod archidiaconi vel plebani possunt transire ad religionem, non propter hoc, quod status religionis sit perfectior, sed quia securior,

que l'état de religion est plus parfait, mais parce qu'il est plus sûr ; elle est évidemment fausse cette assertion. Il est en effet écrit, question XIX, chapitre Ier : « Les clercs qui désirent embrasser l'état des moines, parce qu'ils désirent mener une vie plus parfaite, doivent recevoir des évêques la liberté d'entrer dans les monastères. » Ces paroles prouvent qu'il leur est permis de passer à cet état, parce qu'il est plus parfait, et non seulement parce qu'il est plus sûr. Et à cause de cela, les archidiacres et ceux qui sont chargés d'une paroisse, non-seulement peuvent, après avoir renoncé à leur archidiaconé ou à leur paroisse, entrer en religion, mais il leur est même permis de demeurer dans le siècle, comme le prouve la conduite de ceux qui, se démettant de leurs paroisses, reçoivent une prébende dans l'église cathédrale ; ils peuvent même se marier, s'ils ne sont pas dans les ordres sacrés : tout ceci établit qu'ils ne sont pas dans un état de perfection.

2° Ce n'est pas, disent-ils en second lieu, parce que le religieux ne peut pas quitter la religion dans laquelle il est entré, qu'il est dans un état de perfection, parce que celui qui est marié ne peut pas non plus quitter son épouse, et pourtant ce dernier n'est pas dans un état de perfection. Ce que nous avons dit montre combien est futile cette difficulté. L'un et l'autre état de religion et de mariage ont quelque ressemblance, c'est leur obligation perpétuelle, et c'est pourquoi l'un et l'autre état semble n'avoir qu'une même obligation. Mais l'obligation du mariage n'a pas pour but l'œuvre de la perfection, elle a pour objet de rendre les devoirs de la chair, ce qui fait qu'il est un état, mais non celui de la perfection. L'état de religion, lui, oblige à faire les œuvres de la perfection, qui sont la pauvreté, la continence et l'obéissance, ce qui fait qu'il est un état de perfection.

3° Leur troisième objection consiste à dire que, vu la foiblesse de

---

patet expresse falsum esse. Dicitur enim XIX, quæst. I : « Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis largiri oportet ingressus. » Ex quo habetur, quod ideo licet eis transire, quia melius est, et non solum quia securius. Et propterea archidiaconi, et habentes curam parochiæ, non solum possunt cura archidiaconatus et parochiæ dimissa religionem intrare, sed etiam in sæculo remanere, sicut patet de illis, qui dimittunt parochiam, et accipiunt præbendam in ecclesia cathedrali. Possunt etiam conjugem accipere, si non fuerint in sacris ordinibus constituti, ex quibus omnibus patet, quod statum perfectionis non habent.

Quod vero secundo proponitur, quod religiosus non est propter hoc perfectioris status, quia non potest religionem dimittere, quia etiam ille qui est uxoratus, non potest uxorem dimittere, qui tamen non est in statu perfectionis ; ex prædictis patet omnino frivolum esse. Uterque enim status, scilicet religionis et matrimonii, aliquid simile habet, scilicet perpetuam obligationem, et ideo uterque status est quasi alicujus. Sed obligatio matrimonii non est ad opus perfectionis, sed ad reddendum carnale debitum, et ideo est quidem status, sed non perfectionis. Status autem religionis habet obligationem ad opera perfectionis, quæ sunt paupertas, continentia et obedientia, et ideo est status perfectionis.

Quod vero tertio proponitur, quod propter humilitatem et infirmitatem virium

ses forces, quelqu'un peut quitter un état plus parfait pour embrasser celui qui l'est moins, comme David, après avoir quitté les armes de Saul, prit une fronde et une pierre; ceci est vrai sous certains rapports et faux sous d'autres. Quelqu'un peut en effet, à cause de sa foiblesse, passer d'une religion plus austère à une qui l'est moins, toutefois il ne peut pas le faire sans dispense; mais les prêtres-curés et les archidiacres même ne peuvent pas passer de la religion à l'état séculier, car l'Eglise n'accorde en aucune manière des dipenses de ce genre. Ce que nous venons de dire démontre clairement que l'état de religion, quel qu'il soit, dépasse plus l'état d'archidiacre ou de *plébanien*, si toutefois on peut dire que ce soit un état, que l'état de religion le plus parfait ne surpasse l'état de celle qui est la moins élevée.

4° Si l'immutabilité étoit de la raison de l'état, il ne seroit jamais permis, disent-ils, de passer d'un état à l'autre. Cette raison est de la dernière futilité. Il est permis de passer à un état plus parfait, mais on ne peut pas passer à celui qui l'est moins, comme on le voit dans l'Extravagante, *De regularibus*. On comprend en effet que ce qui se pratique dans une religion moins parfaite, se pratique aussi dans celle qui l'est plus; mais il n'en est pas ainsi *vice versâ;* on ne tient pas pour coupable celui qui, par le fait, donne plus que ce à quoi il s'est engagé.

5° L'évêque, disent-ils en cinquième lieu, peut rappeler à son Eglise, de la religion, le prêtre qui lui est soumis. Cette assertion est entièrement fausse et opposée aux saints Canons. Il est écrit, Extrav., *De renuntiatione*, cap. *Admonet* : « Défendez sévèrement à tous les prêtres de votre évêché d'oser entrer sans votre consentement dans les églises de votre diocèse, et qui vous appartiennent par votre ordination, de les retenir ou de les abandonner sans votre autorisa-

---

potest aliquis à perfectiori statu discedere ad minorem, sicut David dimissis armis Saulis, accepit fundam et lapidem, secundum aliquid verum est, et secundum aliquid falsum est. Potest enim aliquis propter infirmitatem ab altiori religione ad minorem transire, non tamen sine dispensatione, a religione vero ad statum sæcularem etiam presbyteri curati vel archidiaconi transire non possunt, nullo enim modo in hoc dispensat Ecclesia. Ex quo manifeste apparet, quod multo plus excedit status religionis cujuscunque statum archidiaconi vel plebani, si tamen status dicendus est, quam status altissimæ religionis cujuscunque infimæ.

Quod vero quarto proponitur, quod si immutabilitas esset de ratione status, nunquam liceret de statu ad statum transire, omnino frivolum est. Licet enim transire ad statum majorem, non tamen ad minorem, sicut habetur extra de regularibus. In majori enim intelligitur esse etiam id quod est minus, sed non econverso, et qui obligat se ad dandum aliquid minus, non reputatur reus si dederit majus.

Quod vero quinto proponitur, quod prælatus potest curatum sibi subditum de religione ad Ecclesiam suam revocare, est omnino falsum, et sacris canonibus contrarium. Dicitur enim extra *de Renuntiatione*, c. *Admonet :* « Universis presbyteris tui episcopatus sub districtione prohibeas, ne ecclesias tuæ diœcesis ad ordinationem tuam pertinentes absque tuo assensu intrare audeant, aut detinere, aut dimittere te in-

tion. Que si quelqu'un a la présomption d'agir contre votre défense, usez envers lui des peines canoniques. » Il est dit dans celle des priviléges, *Cum et plantare*, § *In ecclesiis*, que « les religieux dans leurs églises, qui ne sont pas *leurs* de plein droit, rappellent aux évêques l'obligation où ils sont d'y établir des prêtres qui leur répondent du soin du peuple, mais qui leur rendent à eux-mêmes, pour les biens temporels, les comptes qu'ils leur doivent, qu'ils n'aient pas même la présomption d'en éloigner ceux qui auroient été établis à l'insu de l'évêque. Il est impossible de conclure de là autre chose, si ce n'est que les prêtres-curés ne peuvent pas quitter leurs églises sans le consentement de l'évêque, et que, s'ils les quittent, ils peuvent être punis. Mais c'est imprudemment qu'ils appliquent cette conséquence générale à un cas particulier, qui est qu'ils ne puissent pas, après avoir renoncé à leur cure sans la permission de l'évêque, entrer en religion. Il est expressément dit dans dans la XIXe quest., cap. I, *Duæ*, que, « malgré l'évêque, les clercs séculiers peuvent, après avoir renoncé à leurs églises, entrer en religion. » Quant à ce qui se lit dans la septième, I. quest. *Episcopus de loco*, là évidemment on traite du passage à une autre église, et non de l'entrée en religion.

6° Quant à ce qu'ils objectent en sixième lieu, que les moines peuvent passer de l'état de la religion à l'église séculière avec charge d'ames, il n'y a pas de similitude, parce qu'ils n'y passent pas après avoir quitté l'état de religion. Il est dit, en effet, XVIe quest. I, *De monachis* : « Pour ceux qui ont longtemps demeuré dans les monastères, si, par la suite, ils parviennent aux ordres de la cléricature, nous ordonnons qu'ils ne doivent pas renoncer à leur premier projet. » Mais un archidiacre ou un prêtre-curé, après avoir renoncé à sa cure, peut entrer en religion, comme passant d'un état plus imparfait

---

consulto. Quod si quis contra prohibitionem tuam venire præsumpserit, in eum Canonicam exerceas ultionem.» Et de privileg. *Cum et plantare*, § *In Ecclesiis*, dicitur, quod « religiosi in Ecclesiis suis, quæ ad ipsos pleno jure non pertinent, instituendos presbyteros episcopis repræsentent, ut eis de plebis cura respondeant : ipsis vero pro rebus temporalibus rationem exhibeant competentem, institutos etiam inconsultis episcopis non audeant removere. » Ex quibus non plus habetur, nisi quod presbyteri curati non possunt demittere ecclesias episcopo inconsulto, et si dimiserint, puniri possunt. Sed hoc generale imprudenter applicant ad hoc speciale, ut non possint sine licentia episcopi dimissa cura religionem intrare. Dicitur enim expresse XIX, quæst. I, cap. *Duæ*, quod « etiam contradicente episcopo possunt clerici sæculares Ecclesiis suis dimissis religionem intrare. » Quod vero habetur septima, questione prima, *Episcopus de loco*, etc., manifeste dicitur de transitu ad aliam ecclesiam, non autem de transitu ad religionem.

Quod vero sexto objicitur, quod monachi etiam possunt transire de religione ad ecclesiam sæcularem cum cura, non est simile, quia non transeunt statu religionis dimisso. Dicitur enim XVI, quæst. I, *De monachis*, » qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordines pervenerint, statuimus, non debere eos à priori proposito discedere. » Sed archidiaconus vel curatus dimissa cura potest religionem intrare tanquam transiens de statu imperfec-

à un état qui est plus parfait, conduit par l'esprit de Dieu, comme il est dit, quest. XIX, cap. I, *Duæ*.

7° Leur septième objection consiste à dire que quelqu'un qui a été en charité peut tomber de cet état, donc il ne s'ensuit pas que celui qui s'éloigne de l'état de perfection n'y ait pas été, est si futile, qu'il est inutile de la réfuter. Personne ne perd la charité que par le peché, pareillement quelqu'un renonce à l'état de perfection que par le peché, parce que, comme quelqu'un est tenu, en vertu de la loi commune, à l'amour de la charité, de même un homme est tenu également, par un vœu spécial, de vivre dans l'état de perfection.

8° Ce qu'ils objectent en huitième lieu, à savoir que les évêques ne peuvent pas passer à l'état de religion sans l'autorisation du pape, et cela, d'après une constitution de l'Eglise, est évidemment faux. Cela vient bien plutôt de l'obligation, par laquelle ils s'engagent perpétuellement à avoir soin du peuple qui leur est confié; de là l'Apôtre dit, I. Cor., ch. IX : « Je suis obligé, car malheur à moi, si je n'évangélise pas. » Il ajoute la cause de cette nécessité, disant : « Lorsque j'étois libre de toutes choses, je me suis constitué le serviteur de tous, » à savoir par une obligation perpétuelle. De là vient que, dans les Décrets, il n'est pas considéré comme ayant été établi, mais comme approuvé par la raison.

9° Quant à leur neuvième objection, elle n'est d'aucune valeur. Il est certain, en effet, d'après le droit, que personne ne doit être choisi pour l'épiscopat, ni ne doit se charger d'un archidiaconé ou d'une paroisse, à moins qu'il ne soit dans les ordres sacrés, et cela d'après les lois ecclésiastiques. Mais le pape peut en dispenser, et quelquefois il le fait, et alors ceux qui sont chargés d'un archidiaconé ou d'une cure, ou même s'ils ont été choisis pour l'épiscopat, peuvent,

---

ti ri ad perfectiorem, spiritu Dei ductus, ut habetur XIX. quæst., I, cap. *Duæ*.

Quod vero septimo proponitur, quod aliquis qui fuit in charitate, potest recedere a charitate, igitur non sequitur quod qui recedit a statu perfectionis, non fuerit in statu perfectionis, tam frivolum est ut responsione non indigeat. A charitate enim nullus discedit, nisi peccando, et similiter a statu perfectionis aliquis peccando recedit : quia sicut ad charitatis dilectionem aliquis obligatur ex lege communi, ita ad statum perfectionis aliquis obligatur ex voto speciali.

Quod vero octavo proponitur, quod episcopi non possunt transire ad religionem sine licencia Papæ, hoc est, ex constitutione Ecclesiæ, patet esse falsum : immo est ex ipsa obligatione, qua se episcopi obligant ad perpetuam curam plebis habendam : unde Apostolus dicit I. *Cor.*, IX : « Necessitas mihi incumbit : væ enim mihi est, si non evangelizavero. » Et causam necessitatis subdit, dicens : « Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci, » scilicet per perpetuam obligationem. Unde et in decreta non inducitur quasi statutum, sed quasi ratione probatum.

Quod vero nono proponitur, nullam efficaciam habet. Certum est enim quod de jure communi non debet aliquis eligi ad episcopatum, nec debet suscipere archidiaconatum, vel parochiæ curam, nisi sit in sacris ordinibus constitutus secundum ecclesiastica statuta. Sed in his Papa potest dispensare, et aliquando dispensat, et tunc

après avoir quitté leur charge, contracter mariage, de telle sorte que l'on ne rompt pas avec un état déjà contracté; ce que l'on ne peut pas dire des religieux.

CHAPITRE XXVI.

OEuvres auxquelles peuvent vaquer les religieux.

Il nous reste donc maintenant à parler des œuvres auxquelles peuvent s'appliquer les religieux. Mais comme nous avons traité d'une manière complète ailleurs de ces choses, il suffit d'en insérer ici quelques-unes, à cause de ceux qui les calomnient. Ils citent en effet la parole de saint Jérôme qui se trouve dans les Décrets, Dist. LXV, *Olim :* « Avant que, par un instinct diabolique, il se fît des études dans la religion. » Ce qui m'étonne ici, c'est qu'ils rapportent ces paroles, pour prouver que les religieux ne doivent pas étudier, lorsque l'étude, surtout de l'Ecriture sainte, est en première ligne l'œuvre de ceux qui ont choisi la vie contemplative, surtout lorsque saint Augustin dit, XIXe liv. de la Cité de Dieu, « qu'il n'est défendu à personne de se livrer à l'étude de la connoissance de la vérité, que c'est là le fait d'un louable loisir. » Si, par ces paroles de S. Jérôme, ils se proposoient de prouver cette thèse, ils seroient convaincus d'erreur même par ce qui suit dans le même chapitre. Et on diroit parmi les peuples, « moi je suis à Paul, et moi à Apollon, » ce qui prouve d'une manière évidente que l'on entend les paroles qui précèdent dans ce sens : Avant que, par l'instinct du diable, les passions, c'est-à-dire les affoiblissements de l'esprit, n'existassent dans la religion, à savoir la religion chrétienne. Ils disent aussi que les religieux prêtres ne jouissent pas du pouvoir de lier et de délier, quant à l'exécution ou à la raison d'exécution de ce pouvoir. Mais je ne comprends pas ce qu'ils peuvent ici se proposer. Si, en effet, ils l'entendent dans ce sens,

---

habentes curam archidiaconatus, vel parochiæ, vel etiam si in episcopos sint electi, possunt relicta cura contrahere matrimonium, ita quod non dirimitur jam contractum, quod de religiosis dici non potest.

CAPUT XXVI.

Quæ opera ad religiosos pertinere possunt.

Restat igitur dicendum, quæ opera ad eos pertineant, qui in religionis statu sunt. Sed quia de his plene alibi tractavimus, sufficit hic propter calumniatores pauca quædam inserere. Inducunt enim verbum Hieronymi, quod habetur in decretis, Distinctione LXV, *Olim :* « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, ubi miror, si hoc introducant, quasi religiosi studere non debeant, cum studium et sacræ Scripturæ præcipue, ad eos maxime pertineat, qui vitam contemplativam elegerunt, » præsertim cum Augustinus dicat XIX. *De Civitate Dei,* quod « a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. » Si enim hoc intenderent per hæc verba Hieronymi probare, convincerentur per id quod sequitur in eodem capite. Et diceretur in populis : « Ego sum Pauli, ego sum Apollo : » unde manifestum est, hunc esse intellectum verbi præmissi. Antequam diaboli instinctu studia, id est depressiones in religione, scilicet christiana fierent. Item, inducunt quod potestas ligandi atque solvendi quantum ad executionem, vel executionis rationem sacerdotibus religiosis non tribuitur : miror autem ad quid ten-

que les moines, par le fait même qu'ils sont ordonnés prêtres, peuvent user du pouvoir des clefs, ils sont dans le vrai, mais on peut en dire autant des séculiers. Ce n'est pas, en effet, par le fait même qu'un séculier est ordonné prêtre, qu'il reçoit le pouvoir d'user des clefs, mais bien parce qu'il se charge d'une cure quelconque. Mais s'ils l'entendent dans ce sens que, par-là même qu'on est religieux, il n'est pas possible d'user du pouvoir des clefs, c'est une erreur, XVIe quest. ch. Ier : « Il est certains hommes qui, sans être appuyés sur aucun dogme, étant enflammés par un zèle très-audacieux d'amertume plutôt que d'amour, affirment que les moines, parce qu'ils sont morts au monde et qu'ils vivent pour Dieu, ne peuvent administrer ni la pénitence, ni la doctrine chrétienne, et qu'ils ne peuvent pas absoudre en vertu du pouvoir sacerdotal qui leur a été divinement confié; mais ils se trompent. » Saint Benoît, cet excellent précepteur des moines, n'a jamais interdit, de quelque manière que ce soit, une chose de ce genre. Il faut aussi noter ici qu'il n'y a d'illicite, pour les religieux, que ce que leur défend leur règle.

Ils objectent encore ce qui se lit dans le droit, XVIe quest., ch. Ier : « Le moine n'a pas été chargé d'instruire, mais de pleurer. » S'ils citent ces paroles pour prouver qu'il ne convient pas au moine, par le fait même qu'il est moine, d'être docteur, c'est une chose vraie, autrement tout moine seroit docteur. Mais s'ils l'entendent dans ce sens, que le moine, par le fait même qu'il est moine, a quelque chose qui répugne à l'office de docteur, c'est une chose évidemment fausse; bien plus, il convient parfaitement aux religieux d'enseigner surtout l'Ecriture sainte. C'est pour cela que le commentaire des paroles suivantes de saint Jean, ch. IV : « La femme donc quitta le vase avec lequel elle portoit de l'eau, etc..., » ajoute (c'est saint Augustin qui

---

dant. Si enim sic intelligunt, quod monachi si habent ex hoc ipso quod ordinantur in sacerdotes, executionem clavium, verum est quidem : sed hoc idem de secularibus dici potest. Non enim ex hoc ipso quod secularis ordinatur in sacerdotem, suscipit executionem clavium, sed ex hoc, quod aliquam suscepit curam. Si vero intendunt quod ex hoc ipso quod est religiosus, non possit habere executionem clavium, manifeste falsum est, et contra id quod dicitur XVI, quæst. I : « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti audacissimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos, quia mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque pœnitentiam, neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus sibi injunctam potestatem : sed omnino labuntur. » Neque enim beatus Benedictus monachorum præceptor almificus hujuscemodi rei aliquo modo extitit interdictor. In quo etiam notandum est, id solum religiosis esse illicitum, quod eis est secundum statuta suæ regulæ interdictum. Item, inducunt, quod habetur XVI. quæst. : « Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. » Quod si ideo inducunt, ut probent, quod non convenit monacho ex hoc quod est monachus, quod sit doctor verum est, alioquin omnis monachus doctor esset. Si vero intelligant, quod monachus habet aliquid repugnans doctoris officio, manifeste falsum est, quinimmo convenientissimum est religiosis docere, præcipue sacram Scripturam : unde super illud *Joannis*, IV : « Reliquit ergo mulier hydriam, » etc., Glossa dicit et est Augustinus : « Hinc discant evangelizaturi prius

en est l'auteur) : « Qu'ils apprennent de là, ceux qui doivent évangéliser, à se débarrasser des soins et des charges du siècle. » C'est pour cela que le Seigneur confia le soin universel d'enseigner la doctrine à ceux qui, après avoir tout quitté, l'avoient suivi, disant, chap. ult. S. Matth., à ses disciples : « Allez, enseignez toutes les nations, etc... » On peut faire la même réponse à toutes les autres difficultés de ce genre. Autre est l'affaire du clerc, autre celle du moine. Le clerc, c'est-à-dire celui qui a charge d'ames, dit : « Moi, je pais; et le moine; moi on ne me pais; » et encore, « que le moine s'assie, et qu'il se taise. » Par ces choses et autres semblables, on dit ce qui convient au moine, et ce par quoi il est moine; mais il ne lui est pas interdit par là de prendre de plus grandes charges, si elles lui sont confiées, comme un clerc ne peut pas excommunier en vertu de son titre, il le peut cependant, si l'évêque lui en donne le pouvoir.

Ils objectent encore, le Seigneur n'a institué que deux ordres seulement : ce sont, celui des douze Apôtres, qui représentent les évêques, et celui des soixante-douze disciples, dont les prêtres-curés sont les représentants. Si par là ils veulent établir que les religieux n'ont pas la charge ordinaire, s'ils ne sont ou évêques ou curés, personne ne peut le nier. Mais si leur intention est d'établir que les religieux ne peuvent ni prêcher, ni entendre les confessions, quand même les supérieurs leur en confieroient le soin, il est évident que ceci est une erreur, parce que plus quelqu'un est élevé, plus aussi sa puissance surpasse la leur, ainsi qu'il est écrit, XVI[e] quest., chap. I[er], *Sunt nonnulli*. Ce qui fait que si les prêtres séculiers, qui ne sont pas curés, peuvent faire ces choses, si les évêques leur en confient le soin, à plus forte raison les religieux peuvent-ils le faire aussi, si on les en charge.

Telles sont les choses qu'il faut répondre à ceux qui s'efforcent de

---

deponere curam, et onus sæculi; » unde et Dominus illis universalis doctrinæ commisit officium, qui eum fuerant omnibus relictis, secuti dicens *Matthæi*, ultimo, discipulis suis : « Euntes docete omnes gentes; » et similis responsio est ad omnia similia, sicut ad illud : « Alia est causa clerici, alia monachi. » Clericus scilicet habens curam, dicit : « Ego pasco monachus, Ego pascor : » et iterum : « Monachus sedeat solitarius et taceat. » Per hæc enim et similia declaratur, quid monacho conveniat, ex hoc est monachus, non autem per hæc ei interdicitur alia majora assumere, si ei fuerint commissa, sicut clericus non potest excommunicare ex hoc, quod est clericus, potest tamen si hoc ei ab episcopo committatur.

Item, quod inducunt non amplius quam duos esse ordines à Domino institutos scilicet duodecim Apostolorum, quorum formam tenent episcopi, et septuaginta duorum discipulorum, quorum formam tenent curati presbyteri. Si ad hoc inducitur, quod religiosi non habent ordinariam curam, si non fuerint vel episcopi, vel curati, nullus potest negare. Si autem hoc intendant, quod religiosi non possunt prædicare, vel confessiones audire ex superiorum prælatorum commissione, patet hoc esse falsum, quia quanto quis est celsior, tanto et illis erit potentior, ut habetur XVI. quæst., *Sunt nonnulli*. Unde si sæculares sacerdotes non curati possunt hujusmodi facere ex commissione prælatorum, multo magis hoc possunt religiosi, si eis committatur. Hæc respondenda occur-

dénigrer la perfection de la religion, tout en s'abstenant de les injurier, parce que, comme il est écrit dans le livre des Proverbes, ch. X : « Celui qui outrage est un insensé : » et, ch. XX : « Tous les insensés sont mêlés aux outrages. » Si quelqu'un donc veut écrire contre ce qui vient d'être dit, il me fera un très-grand plaisir. Il n'y a pas de meilleur moyen de découvrir la vérité et de réfuter l'erreur, que de résister à ses contradicteurs, d'après ces paroles de Salomon : « Le fer aiguise le fer, et l'homme la contenance de son ami » Mais que Dieu juge entre eux et nous, lui qui est béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Fin du dix-huitième Opuscule, ou traité de saint Thomas sur la perfection de la vie spirituelle.

L'Abbé FOURNET

ÉPILOGUE

OU SOMMAIRE DE L'OPUSCULE SUIVANT.

Au temps de saint Louis, roi de France, Guillaume de Saint-Amour et Siger, docteurs de Paris, et un grand nombre de leurs partisans tombèrent dans une erreur telle, qu'ils affirmoient que l'état des religieux mendiants étoit condamné ; ils offrirent au souverain Pontife Clément IV un livre sacrilége, rempli de passages des saintes Ecritures et de preuves tirées des saints Pères, lesquelles étoient et mal compris et mal interprétés. Le Pontife donc le transmit au révérend maître Jean de Verceil, général de l'ordre des Prêcheurs, avec ordre

---

runt his, qui perfectionem religionis denigrare nituntur, à contumeliis abstinendo, quia sicut scriptum est *Proverbiorum* X : « Qui profert contumeliam, insipiens est; » et XX : « Omnes stulti miscentur contumeliis.» Si quis igitur contra hæc rescribere voluerit, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius, quam contradicentibus resistendo, aperitur veritas, et falsitas confutatur, secundum illud Salomonis : « Ferrum ferro acuitur et homo exacuit faciem amici sui. » Ipse autem Deus indicet inter nos et eos, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

Explicit opusculum decimumoctavum, videlicet opus divinum Beati Thomæ de perfectionis vitæ spiritualis.

EPILOGUS.

ARGUMENTUM IN OPUSCULUM SEQUENS.

Tempore sancti Ludovici, Francorum regis, Vuielmus de sancto amore, Sigeriusque magistri Parisienses, multique sequaces in hunc inciderunt errorem, ut religiosorum mendicantium statum damnatum asserent, librumque sacrilegum multis sacræ paginæ sanctorumque authoritatibus, licet male intellectis, et perverse expositis refertum Clementis IV, Summo Pontifici obtulerunt. Pontifex igitur reverendo magistro Joanni de Vercellis magistro ordinem Prædicatorum dictum librum trans-

de le faire réfuter par le frère Thomas d'Aquin, docteur très-fameux dans l'univers entier. Donc le très-dévoué père et docteur Thomas se rendant aux prières des frères réunis en chapitre général à Agnanie, lut avec soin le livre dont il vient d'être parlé, il le trouva plein d'erreurs. Après les avoir découvertes il composa lui-même un autre livre qui commence par ces mots : « Voici que vos ennemis ont excité un grand bruit, et que ceux qui vous haïssent ont élevé orgueilleusement la tête, etc. » Il le composa si rapidement, avec tant d'élégance et de verve, qu'il semble que ce ne soit pas une œuvre du génie de l'homme; mais qu'il l'a plutôt reçu en esprit de celui qui est assis sur le trône à la droite de l'Eternel. Ce livre, dans lequel il avoit brisé et anéanti tous les traits des hommes les plus pervers, fut approuvé par le souverain Pontife nommé plus haut, comme vraiment catholique. Il condamna le livre contraire comme hérétique et pernicieux, il déposa les auteurs qui l'avoient composé, ainsi que leurs complices, de leurs chaires de docteurs, et après les avoir chassés des écoles de Paris, il les priva de toute dignité. Le docteur saint Thomas, après avoir divinement remporté la victoire, revenant à Paris, reprit tous les articles de son ouvrage, les discuta solennellement et publiquement, et en consolida les preuves.

Fin du sommaire.

---

misit, præcipiens ut eidem per famosissimum tunc in toto orbe doctorem fratrem Thomam de Aquino faceret responderi. Devotissimus igitur Pater et doctor Thomas fratrum in capitulo generali Anagniæ congregatorum orationibus se faciens commendatum, præfatum librum studiose perlegit, quem reperit erroribus plenum. Quo comperto alium ipse librum, qui incipit : Ecce inimici tui sonuerunt, et qui oderunt te, extulerunt caput, etc., tam cito, tamque eleganter et copiose composuit, ut non humano ingenio eum visus sit edidisse, sed potius in spiritu accepisse de dextera sedentis in throno : quem librum in quo omnia nequissimorum tela penitus extinxerat, præfatus Summus Pontifex tanquam vere catholicum approbans, librumque contrarium tanquam hæreticum et nefarium damnans, ipsius authores cum complicibus deposuit de cathedra magistratus, expulsosque de Parisiensi studio, omni dignitate privavit. Prædictus vero doctor post divinitus obtentam victoriam Parisius rediens, omnes dicti operis articulos publice et solemniter repetens disputavit firmavitque.

Explicit argumentum.

OPUSCULE XIX.

DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS, CONTRE CEUX QUI COMBATTENT LE CULTE DE DIEU ET LA RELIGION, LEQUEL EST POUR TOUS LES RELIGIEUX, MAIS SURTOUT POUR LES MENDIANTS, COMME UN REMPART ET UNE FORTERESSE INEXPUGNABLE.

Introduction où l'auteur fait connoître son but.

« Voici que vos ennemis ont excité un grand bruit, et que ceux qui vous haïssent ont élevé orgueilleusement la tête. Ils ont formé un dessein plein de malice contre votre peuple, et ils ont conspiré contre vos saints. Ils ont dit : « Venez et exterminons-les du milieu des peuples, et qu'on ne se souvienne plus à l'avenir du nom d'Israël, Ps. LXXXII. » Le Dieu tout-puissant qui aime les hommes se sert de son amour pour nous, comme le dit saint Augustin dans son premier livre de la Doctrine chrétienne, et pour manifester sa bonté et pour notre bien. Et d'abord, il s'en sert pour faire briller sa bonté, afin que les hommes lui donnent la gloire, ainsi que le dit Isaïe, ch. XLIII : « Tout homme qui invoque mon nom, je l'ai créé pour ma gloire. » Il s'en sert pour notre avantage, afin de donner lui-même à tous le salut, comme il est écrit, I. Tim., ch. II : « Qui veut que tous les hommes soient sauvés. » L'Ange à la naissance du Seigneur annonce cette concorde entre Dieu et les hommes; il est écrit dans saint Luc, ch. II : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Mais bien que Dieu puisse, comme tout tout-puissant, tirer

OPUSCULUM XIX.

EJUSDEM DOCTORIS CONTRA IMPUGNANTES DEI CULTUM ET RELIGIONEM, QUOD QUIDEM RELIGIOSORUM OMNIUM, SED PERMAXIME MENDICANTIUM PROPUGNACULUM EST TURRISQUE VALIDISSIMA.

Proœmium in quo authoris intentio declaratur.

« Ecce inimici tui sonuerunt, et qui oderunt te, extulerunt caput. Super populum tuum malignaverunt consilium, cogitaverunt adversus sanctos tuos. Dixerunt : « Venite disperdamus eos de gente, et non memoretur nomen Israel ultra, » *Psal.* LXXXII. Omnipotens Deus amator hominum suo amore nobis utitur ad ejus bonitatem et nostram utilitatem, ut Augustinus docet in I. libro *De doctrina Christiana.* Ad suam quidem bonitatem, ut homines Deo dent gloriam, *Esai.*, XLIII : « Omnis qui invocat nomen meum, in gloriam creavi eum. » Sed ad nostram utilitatem, ut ipse omnibus det salutem, I. *Timoth.*, II : « Qui omnes homines vult salvos fieri, » et hanc concordiam inter homines et Deum nascente Domino annuntiavit angelus, *Luc.*, II : « Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis. »

lui-même sa gloire des hommes et opérer leur salut, pour garder l'ordre en toute chose, sa volonté a été que des ministres fussent choisis et que par leur ministère l'une et l'autre chose s'accomplît d'une manière parfaite ; ce qui fait que c'est avec exactitude qu'on les appelle les aides de Dieu, comme le dit l'Apôtre, I. Cor., ch. III. Mais le démon jaloux de la gloire de Dieu et du salut des hommes, s'efforce par ses ministres, qu'il excite à persécuter les ministres de Dieu dont il vient d'être parlé, d'empêcher l'un et l'autre. Ils sont évidemment les ennemis de Dieu ceux qui sont ainsi les ministres du diable, ceux qui mettent un obstacle à sa gloire et à celle du genre humain tout entier, au salut duquel ils s'opposent, et spécialement des ministres de Dieu qu'ils persécutent. Il est écrit, I. Thes., ch. II : «Ils nous ont persécuté, et ils ne sont pas agréables à Dieu, et ils sont les ennemis de tous les hommes. C'est pour cela que le Psalmiste, dans les paroles que nous avons rapportées, fait trois choses :

1° Il montre leur haine pour Dieu dans ces paroles : « Voici que vos ennemis ont excité un grand bruit, etc., » c'est-à-dire que ceux qui d'abord parloient en secret contre vous ne craignent pas maintenant de le faire en public. Il désigne ici, comme le dit le Commentaire, les derniers temps de l'Antechrist, le moment où ceux qui sont maintenant arrêtés par la crainte donneront à leur voix toute sa liberté; cette voix, parce qu'elle n'est pas conforme à la raison, mérite plutôt le nom de bruit que de voix; ce ne sera pas seulement par la voix qu'ils exerceront leur vengeance, ils y joindront encore les actions; de là il suit : « Ceux qui vous haïssent ont élevé orgueilleusement la tête, » à savoir l'Antechrist, d'après le Commentaire, ce sont ses membres qui sous ce chef sont les têtes, afin que gouvernés par un seul chef ils poursuivent plus efficacement les saints de Dieu.

2° Il montre ensuite comment ils sont les ennemis du genre humain

---

Quamvis autem ipse, cum sit omnipotens, per semetipsum posset gloriam suam ab hominibus et salutem hominum procurare, disposuit tamen ut ordo servaretur in rebus ministros eligere, quorum ministerio perficeretur utrumque et recte tales Dei adjutores dicuntur, I. *Cor.*, III. Sed diabolus invidus divinæ gloriæ et humanæ salutis per ministros suos, quos ad persecutionem prædictorum ministrorum Dei incitat, utrumque nititur impedire : unde tales ministri diaboli et inimici Dei in hoc ostenduntur, cujus gloriam impediunt, et totius humani generis, cujus saluti adversantur, et specialiter ministrorum Dei quos persequuntur, I. *Thessal.*, II : « Nos persecuti sunt et Deo non placent, et omnibus hominibus adversantur : » et propter hoc Psalmista in verbis propositis tria facit.

Primo, ostendit eorum inimicitiam ad Deum, ibi : « Ecce inimici tui sonuerunt, » id est, qui prius occulte contra te loquebantur, nunc in publico loqui non formidant. Ut enim dicit Glossa novissima tempora Antichristi designat, quando hi qui modo premuntur metu, in liberam vocem erumpent, quæ vox quia irrationalis est, magis sonus quam vox dicitur, nec solum voce inimicitias suas exercent, sed etiam factis, unde sequitur : « Et qui oderunt te, extulerunt caput, » scilicet Antichristum, secundum Glossam, et membra ejus quæ sub illo capite capita sunt, ut ab uno capite gubernati, efficacius sanctos Dei persequantur.

Secundo, ostendit quomodo toti humano generi adversantur, subjungens : « Super

tout entier, lorsqu'il ajoute : « Ils ont formé un dessein de malice contre votre peuple, » ou leurs pensées ont été pleines d'astuce, selon une autre leçon, pour le tromper, d'après ce qui est écrit dans le commentaire du passage suivant d'Isaïe, ch. III : « O mon peuple, ceux qui te disent bienheureux, ce sont ceux-là même qui te trompent, » le commentaire ajoute, « par des paroles flatteuses. »

3° Il fait connaître en troisième lieu comment ils persécutent les ministres de Dieu, lorsqu'il ajoute : « Ils ont conspiré contre vos saints. » Le commentaire ajoute : « ce n'est pas seulement contre les plus infimes, mais encore contre les hommes célestes. » Saint Grégoire dit à cette occasion dans son treizième livre *De Mor.*, expliquant les paroles suivantes de Job, ch. XVI : « Ils ouvrirent sur moi leurs bouches, et me couvrant d'opprobre, etc. » « Les réprouvés poursuivent surtout parmi les saints de l'Eglise ceux qu'ils voient devoir être utiles à un grand nombre. » Et un peu plus bas : « les réprouvés estiment avoir fait une grande chose lorsqu'ils *tuent la vie des prédicateurs.* » Leurs pensées contre les saints sont de deux espèces. Ils désirent en premier lieu les anéantir. Il est écrit dans Esther, ch. XIII : « Nos ennemis veulent nous perdre et anéantir votre héritage. » S'il ne leur est pas donné d'atteindre ce but, ils tentent en second lieu de ruiner leur réputation auprès des hommes, pour qu'ils ne puissent faire aucun fruit parmi eux. Il est écrit dans saint Jacques, ch. II : « Ne sont-ce pas les riches qui vous oppriment par leur puissance? Ne sont-ce pas eux qui blasphèment le nom auguste d'où vous tirez la force? » C'est pourquoi le Psalmiste ajoute, relativement à la première de ces choses : « Ils dirent, venez, etc., » et le commentaire dit, « se cherchant des compagnons : » « Exterminons-les du milieu de la nation ou des nations, » le commentaire dit : « A savoir, pour qu'ils ne soient plus au milieu des nations, c'est-à-dire faisons-les disparaître de dessus la terre ; » voici la persécution de l'Antechrist.

---

populum tuum malignaverunt consilium, » vel astute cogitaverunt, secundum aliam litteram, ad eos decipiendum, secundum Glossam super illud *Esai.*, III : « Popule meus qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt. » Glossa « blandis verbis. »

Tertio, ostendit quomodo ministros Dei persequuntur, cum subdit : « Cogitaverunt adversus sanctos tuos. » Glossa : « non solum contra mediocres, sed etiam contra cœlestes viros. » Unde Gregorius in XIII libro *Moralium*, exponens *Job*, XVI : « Aperuerunt super me ora sua, et exprobrantes, » etc., sic dicit : « Illos præcipue reprobi in sancta Ecclesia persequuntur, quos multis conspiciunt esse profuturos ; » et infra : « Reprobi grande se aliquid fecisse æstimant, cum vitam prædicatorum necant. » Duo autem contra sanctos cogitant. Primo, ut ipsos annihilent. *Esther*, XIII : « Volunt nos inimici nostri perdere et hæreditatem tuam delere. » Secundo, ut si hoc non possint, saltem eorum famam destruant apud homines, ut in eis fructificare non possint. *Jacobi*, II : « Nonne divites per potentiam opprimunt vos : Nonne ipsi blasphemant bonum nomen, quod invocatum est super vos? » et ideo quantum ad primum horum Psalmista subjungit : « Dixerunt, Venite. » Glossa : « quærentes sibi socios : » « Disperdamus eos de gente, vel de gentibus. » Glossa scilicet, « ne sint inter gentes, id est, tollamus eos de mundo, » ecce persecutio Antichristi.

Il ajoute quant au second objet de leurs désirs : « Et qu'on ne se souvienne plus à l'avenir du nom d'Israël, » c'est-à-dire pour que leur nom ne soit plus en honneur, à savoir le nom de ceux qui se disent le vrai Israël ainsi que le dit la Glose. Les anciens tyrans ont fait tous leurs efforts pour les expulser, c'est-à-dire pour expulser les saints du milieu du monde. L'Apôtre dit à cette occasion, I. Rom., ch. VIII, que ce passage du Psalmiste s'est accompli de son temps : « On nous égorge tous les jours pour l'amour de vous, Seigneur, on ne nous considère que comme des brebis destinées à la boucherie. » Mais maintenant c'est ce que certains hommes pervers tentent de faire par des conseils pleins de fourberie, spécialement à l'égard des religieux qui, par leurs paroles et leur exemple, peuvent faire fructifier la perfection dont ils font profession, refusant d'accroître certaines choses qui ruineroient complètement leur état, le rendroient trop onéreux, blâmable même, leur enlevant les consolations spirituelles et leur imposant les charges corporelles.

1° Et d'abord, ils font tous leurs efforts pour leur enlever et l'étude et la science, afin que réduits à cet état, il leur soit impossible de résister aux adversaires de la vérité, ni de trouver la consolation de l'esprit dans l'Ecriture, et c'est là la fourberie des Philistins, Ier livre des Rois, ch. XIII : « Les Philistins avoient pris soin que les Hébreux ne fabricassent ni lances ni épées ; » ce que le commentaire entend de la prohibition de l'étude des lettres, et c'est ce que fit dans les premiers temps Julien l'apostat, comme l'atteste l'histoire de l'Eglise.

2° Ils font secondement tout ce qui dépend d'eux pour les exclure de la société de ceux qui étudient, pour faire tomber la vie des saints dans le mépris. Il est écrit, Apoc., ch. XIII : « De peur que personne ne puisse acheter ou vendre, s'il n'a le caractère ou le nom de leur bête, » c'est-à-dire s'il ne consent à leur malice.

Quantum ad secundum subdit : « Et non memoretur nomen Israel ultra, » ut scilicet nomen eorum in fama non habeatur, eorum scilicet qui se dicunt vere esse Israel, ut Glossa dicit. Horum primum scilicet sanctorum expulsionem de mundo tyranni antiquitus per violentiam procurare conati sunt. Unde Apostolus *ad Romanos*, VIII, suo tempore illud Psalmi compleri dicit : « Propter te mortificamur tota die, æstimati sumus sicut oves occisionis. » Sed nunc idem perversi homines astutis consiliis attentant quantum ad religiosos specialiter, qui verbo et exemplo fructificare possunt perfectionem profitentes, nolentes quædam astruere, per quæ eorum status totaliter destruitur, et redditur nimium onerosus et vituperabilis, subtrahendo eis spiritualia solatia et corporalia onera imponentes.

Primo enim eis pro posse studium et doctrinam auferre conantur, ut sic adversariis veritatis resistere non possint, nec in Scriptura consolationem spiritus invenire, et hæc est astutia Philistinorum, I. *Regum*, XIII : « Caverant Philistiim ne forte facerent Hebræi gladium, aut lanceam, » quod Glossa exponit de prohibitione studii litterarum, et hoc primitus Julianus apostata inchoavit, ut ecclesiastica testatur historia.

Secundo à consortio studentium eos pro posse excludendo, ut per hoc sanctorum vita veniat in contemptum. *Apocal.*, XIII : « Ne quis possit emere, aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiæ eorum, » scilicet malitiæ consentiendo.

3° Ils s'efforçent troisièmement de les empêcher de prêcher ou d'en tendre les confessions, au moyen desquelles ils produisent des fruits parmi le peuple. Il est écrit, I. Thes., ch. II : « Nous empêchant d'adresser la parole aux nations pour les sauver. »

4° Ils veulent en quatrième lieu qu'ils se livrent aux travaux manuels, pour qu'accablés par ces travaux, ils prennent en dégoût leur état, et qu'ils ne puissent facilement s'occuper des choses dont il a été parlé, ce qui est conforme à l'avis de Pharaon qui dit, Exod., ch. I : « Voici que le peuple d'Israël est et plus nombreux et plus fort que nous, venez, opprimons-les adroitement » et plus bas : et il leur proposa des chefs de travaux. D'après le commentaire, Pharaon signifie *Zabulum*, qui impose le joug le plus lourd du mortier et de la brique, c'est-à-dire la servitude d'un travail de boue et de fange.

5° Ils blâment et blasphèment leur perfection, à savoir, la pauvreté des mendiants. Saint Pierre dit, IIe Ep., ch. II : « Un grand nombre imitera leur luxe, et ce seront ceux-là qui blasphèmeront la voie de la vérité, » c'est-à-dire les bonnes œuvres, comme le dit la Glose.

6° Ils leur retranchent la nourriture et les aumônes qui les faisoient vivre, et ils le font de tout leur pouvoir. Il est écrit, IIIe Epître de saint Jacques, « et comme si ces choses ne lui suffisoient pas, » le commentaire ajoute, de dissuader de pratiquer l'hospitalité : « Ils ne soutiennent pas leurs frères, » c'est-à-dire d'après la Glose, les indigents, et ils empêchent ceux qui les soutiennent, ajoute le Commentaire, de secourir l'humanité.

7° Ils s'appliquent de tout leur pouvoir, ces ministres du diable, à ruiner la réputation des saints, en tant qu'ils ne se contentent pas de diffamer seulement par eux-mêmes et auprès des personnes présentes les saints de Dieu, mais ils le font même par des écrits qu'ils répandent dans le monde entier. Il est écrit dans Jérémie, ch. XXIII : « Les

---

Tertio, eorum prædicationem, et confessionum audientiam, quibus in populo fructificant, impedire nituntur. I. *Thessal.*, II : « Prohibentes nos gentibus loqui, ut salvæ fiant. »

Quarto, ad laborem manuum eos compellunt, ut sic gravati et sui status tædium habeant, et in prædictis impediantur, secundum consilium Pharaonis dicentis *Exodi*, I : « Ecce populus filiorum Israel multus et fortior nobis est. Venite, sapienter opprimamus eum, » et infra : « Præposuit itaque eis magistros operum. » Glossa Pharao significat Zabulum, qui luti et lateris imponit gravissimum jugum, servitutem scilicet luculenti et terreni operis.

Quinto, vituperant eorum perfectionem et blasphemant, scilicet paupertatem mendicantium. II. *Petr.*, II : « Multi sequentur eorum luxurias, per quos via veritatis blasphemabitur, » id est, bona opera, secundum Glossam.

Sexto, eis victum et eleemosynas unde vivebant, subtrahunt, ut possunt. In tertia canonica *Joan.* : « Et quasi ista non sufficiant ei, » Glossa, quod hospitalitatem dissuadet, « neque ipse fratres suscipit, » Glossa indigentes, et eos qui suscipiunt, prohibent. Glossa ne impendant curam humanitatis.

Septimo, famam sanctorum prædicti ministri diaboli nituntur corrumpere, in tantum ut non solum per se apud præsentes sanctos Dei infament verbo, sed etiam litteras per universum orbem dirigant. *Jerem.*, XXIII : « A Prophetis Hierusalem egressa est pollutio super omnem terram. »

prophètes de Jérusalem ont répandu sur toute la terre la corruption. » Le commentateur du prophète dit : « Nous nous servons de ce témoignage contre ceux qui, par les écrits pleins de supercherie, de mensonge et de parjure qu'ils répandent dans l'univers, souillent les oreilles de ceux qui les écoutent. » Il ne leur suffit pas, en effet, de dévorer leur propre iniquité, ou de porter préjudice au prochain; mais ce qu'une fois ils haïssent, ils s'efforcent de le diffamer dans l'univers entier, et de répandre partout leurs blasphèmes. Notre intention donc étant de réprimer la perfidie des méchants dont il vient d'être parlé, nous procéderons dans l'ordre suivant.

1° *Nous dirons d'abord ce que c'est que la religion et en quoi consiste la perfection religieuse, parce qu'ils semblent porter leur intention tout entière contre les religieux.*

2° *Nous prouverons que les raisons dont ils se servent pour opprimer les religieux sont futiles, et n'ont aucune valeur.*

3° *Nous établirons la perversité qui les guide dans l'emploi des raisons qu'ils mettent en avant pour diffamer les religieux.*

CHAPITRE PREMIER.

Qu'est-ce que la religion, en quoi consiste la perfection religieuse?

Afin de pouvoir connoître la nature de la religion, cherchons l'étymologie du mot lui-même. Le nom de religion, comme semble le témoigner saint Augustin dans son livre de la Vraie religion, vient de *relier*. On dit proprement d'une chose qu'elle est liée, si elle est unie à une autre chose, de telle façon qu'il ne lui soit pas possible de s'en séparer pour s'attacher à une autre. Mais ce mot lier, de nouveau emportant une union réitérée, indique que quelqu'un est relié à celui à qui il étoit déjà uni, et duquel il commence à se séparer. Et parce que toute créature a d'abord existé en Dieu avant d'exister en elle-

---

Glossa Hieronymi : « Hoc utimur testimonio adversus eos qui epistolas plenas mendacio, et fraudulentia, et perjurio in orbem dirigunt, et aures audientium polluunt. » Non enim sufficit eis iniquitatem propriam devorare, vel proximos lædere, sed quod semel oderunt, per totum orbem conantur infamare, et ubique blasphemias seminare. Prædictorum igitur malignantium nequitiam comprimere intendentes, hoc ordine procedamus.

Primo, ostendemus, quid sit religio, et in quo perfectio religionis consistat, quia eorum tota intentio contra religiosos esse videtur.

Secundo, ostendemus ea, quibus religiosos opprimere nituntur, frivola et nulla esse.

Tertio, monstrabimus, quod ea quæ ad religiosorum infamiam proferunt, nequiter proponunt.

CAPUT I.

Quid sit religio, et in quo consistat religionis perfectio.

Ut autem religionis naturam cognoscere valeamus, hujus nominis originem inquiramus. Nomen igitur religionis, ut Augustinus in libro *De vera religione*, innuere videtur, à religando sumptum est. Illud autem proprie ligari dicitur, quod ita uni astringitur, quod ei ad alia divertendi libertas tollatur ; sed religatio iteratam ligationem importans ostendit ad illud aliquem ligari cui primo conjunctus fuerat, at ab eo distare incepit. Et quia omnis creatura prius in Deo extitit quam in seipsa,

même, et qu'elle vient de Dieu, elle commence en quelque sorte à s'éloigner de lui, suivant (*secundum*) l'essence, par la création; c'est pourquoi la créature raisonnable doit être reliée à Dieu, auquel elle étoit unie même avant qu'elle existât, afin qu'elle revienne à son principe comme les fleuves reviennent à leurs sources, ainsi qu'il est dit dans l'Ecclesiastique, ch. I. C'est pour cela que saint Augustin dit dans le livre de la Vraie religion : « La religion nous reliera à un seul Dieu tout-puissant; » et on lit dans la Glose de l'Epître aux Romains, ch. XI, sur ces mots, « de lui-même et par lui-même, etc., » « le premier lien qui attache l'homme à Dieu, c'est la foi, » comme le prouvent les paroles suivantes, Hébr., ch. XI : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie, » parce qu'elle est l'expression de la vie présente, qu'elle est la *lâtrie* qui rend à Dieu un culte, reconnoissant en quelque manière que Dieu est son principe; c'est pour cela que la religion d'abord et surtout signifie la lâtrie qui rend à Dieu un culte, pour protester de sa vraie foi. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, X[e] liv. de la Cité de Dieu, que « la religion semble signifier non toute espèce de culte, mais celui de Dieu; » et c'est ainsi que Tullius définit la religion dans sa Rhétorique : « La religion, dit-il, est ce qui rend à une certaine nature supérieure, que l'on appelle Dieu, un culte intérieur et extérieur. » On connoît ainsi, comme appartenant premièrement et surtout à la vraie religion, tout ce qui constitue l'intégrité de la foi et du service de lâtrie qui est dû à Dieu. On connoît en second lieu, comme appartenant à la vraie religion, toutes les choses au moyen desquelles nous pouvons manifester à Dieu notre dépendance, parce que, comme le dit saint Augustin dans son Catéchisme : « Dieu n'est pas seulement honoré par la foi, mais il l'est encore par l'espérance et la charité, de sorte que toutes les œuvres de charité s'appellent aussi des œuvres de religion. » C'est ce qui fait

---

et à Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem : ideo rationalis creatura ad ipsum Deum debet religari, cui primo conjuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic « ad locum, unde exeunt, flumina revertantur. » *Ecclesiast.*, I. Et ideo Augustinus dicit in libro *De vera religione* : « Religet nos religio uni omnipotenti Deo : » et habetur in Glossa, *Rom.*, XI, super illud : « Ex ipso, et per seipsum, » etc. Prima autem ligatio qua homo Deo ligatur est per fidem, ut dicitur *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere, » quia est hujus vitæ protestatio, latria est, quæ cultum Deo exhibet, quasi recognoscens Deum esse principium : unde religio primo et principaliter latriam significat, quæ Deo cultum exhibet in veræ fidei protestationem. Et hoc est, quod Augustinus dicit X. *de Civitate Dei*, quod « religio non quemlibet, sed DEI, cultum significare videtur, » et hoc modo Tullius religionem diffinit in veteri rhetorica dicens : « Religio est quæ superiori cuidam naturæ, quam divinam vocant curam cæremoniamque affert. » Et sic primo et principaliter ad veram religionem pertinere noscuntur quæcumque ad fidem integram pertinent, et debitam latriæ servitutem. Sed secundi ad religionem pertinere noscuntur illa omnia, in quibus possumus servitium Deo exhibere : quia ut Augustinus dicit in *Enchirid.* : « Deus colitur non solum fide, sed spe et charitate, ut sic omnia charitatis opera religionis esse dicantur. » Unde

dire à saint Jacques, chap. I : « La religion et la piété pure et sans tache aux yeux de Dieu consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions, etc... » Ceci démontre donc que le mot religion a une double acception :

Une, d'après la signification première de son nom, en tant que quelqu'un se lie à Dieu par la foi au culte qui lui est dû ; et c'est ainsi que chaque chrétien devient, dans le baptême, participant de la religion chrétienne, renonçant à Satan et à toutes ses pompes. La seconde, en tant que quelqu'un s'oblige à certaines œuvres de charité, au moyen desquelles il sert Dieu spécialement, renonçant aux affaires séculières; et c'est dans ce sens que nous employons le mot *religion*. Mais la charité rend à Dieu le service qui lui est dû, ou par les actes de la vie active, ou par ceux de la vie contemplative. Elle le sert par les actes de la vie active de diverses manières, suivant les divers devoirs de charité que l'on rend au prochain. C'est ce qui fait qu'il y a certaines religions qui ont pour but de servir Dieu par la contemplation, telles que la *religion monastique* et la *religion érémitique ;* d'autres, au contraire, ont pour objet de servir Dieu activement dans ses membres; telles sont les religions de ceux qui se consacrent à Dieu pour soigner les malades, racheter les captifs, et pour accomplir les autres œuvres de miséricorde. Il n'y a pas d'œuvre de miséricorde pour laquelle on ne puisse établir une religion, si jusque-là il n'y en a pas d'établie.

Mais comme l'homme, dans le baptême, est lié à Dieu par la religion de la foi et qu'il meurt au péché, de même, par le vœu de religion, il meurt non-seulement au péché, mais même au siècle, afin de vivre pour Dieu seul, en accomplissant l'œuvre de foi par laquelle il a fait vœu de servir Dieu, parce que comme le péché prive de la vie de l'âme, de même les occupations du siècle sont un obstacle au service de

---

Jacob., I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, » etc. Ex his ergo patet, quod duplex est religionis acceptio.

Una secundum sui nominis primam institutionem, secundum quod aliquis Deo se ligat per fidem ad debitum cultum, et sic quilibet Christianæ religionis fit particeps in baptismo, abrenuntians Satanæ, et omnibus pompis ejus. Secunda prout aliquis ad aliqua charitatis opera se obligat, quibus specialiter Deo servitur abrenuntians sæcularibus, et hoc modo religionis nomine ad præsens utimur. Charitas autem Deo debitum obsequium reddit secundum actus vitæ activæ et contemplativæ. In actibus quidem activæ vitæ diversimode secundum diversa officia charitatis, quæ proximis impenduntur : et ideo sunt aliquæ religiones institutæ ad vacandum Deo per contemplationem, sicut religio monastica et eremitica : aliquæ autem ad serviendum Deo in membris suis per actionem, sicut illorum qui ad hoc Deo se dedicant, ut infirmos suscipiant, captivos redimant, et alia misericordiæ opera exequantur. Nec est aliquod opus misericordiæ ad cujus executionem religio institui non possit, et si non sit hactenus instituta.

Sicut autem in baptismo homo per fidei religionem Deo ligatur, peccato moritur, ita per votum religionis non solum peccato, sed sæculo moritur, ut soli Deo vivat in illo opere, in quo se Deo ministraturum devovit fidei : quia sicut per pec-

Jésus-Christ, comme le dit l'Apôtre, II. Tim., ch. II : « Celui qui est enrôlé dans le service de Dieu, ne s'embarrasse point dans les affaires du siècle ; » ce qui fait que par le vœu de religion on renonce aux choses qui ont coutume d'occuper surtout l'esprit et d'empêcher le service de Dieu. La principale est la première de ces choses, c'est le mariage. L'Apôtre dit, I. aux Cor., ch. VII : « Je veux que vous soyez sans sollicitude. Celui qui n'est pas marié ne s'inquiète que des choses de Dieu, et comment il lui plaira. Mais celui qui est marié, s'occupe des choses du monde, comment il plaira à son épouse, et il est divisé. » La seconde, c'est la possession des richesses de la terre. Saint Matthieu dit, ch. X : « La sollicitude de ce siècle, et tout ce que les richesses ont de trompeur, étouffent la parole et la rendent infructueuse. » C'est pourquoi le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. VIII, « mais ce qui est tombé dans les épines, etc., » dit : « Les richesses, tout en paroissant réjouir, sont cependant des épines pour ceux qui les possèdent, elles transpercent le cœur de ceux qui les recherchent avec empressement et qui les conservent avec sollicitude, par les aiguillons des soucis. »

La troisième, c'est sa propre volonté, parce que celui-là est l'arbitre de sa propre volonté qui a la sollicitude du gouvernement de sa propre vie, et c'est pour cela qu'il nous est conseillé de nous en remettre à la divine providence, relativement à notre état. Il est écrit, I. Pierre, ch. V :« Jetant dans son sein toutes vos inquiétudes, parce qu'il prend soin de vous ; » et dans le livre des Proverbes, ch. III : « Mettez de tout votre cœur votre confiance en Dieu, et ne vous appuyez pas sur votre providence. » Il résulte de là que la religion parfaite est consacrée par trois vœux, qui sont le vœu de chasteté, qui fait que l'on renonce au mariage, celui de pauvreté par lequel on renonce aux

---

catum vita tollitur, ita per occupationes sæculi Christi ministerium impeditur, secundæ *ad Timoth.*, secundo : « Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus : » et ideo per religionis votum abrenuntiatur illis, quibus humanus animus maxime occupari consuevit, et à divinis obsequiis impediri. Quorum primum et principale est conjugium I. *ad Corinth.*, VII : « Volo autem vos sine sollicitudine esse. Qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo : qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est. » Secundum est possessio divitiarum terrenarum. *Matth.*, XIII : « Sollicitudo hujus sæculi et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur. » Unde dicit Glossa. *Luc.*, VIII, super illud : « Quod autem in spinis recidit, » etc. « Divitiæ et si delectare videantur, suis tamen possessoribus sunt spinæ, cum aculeis curarum mentes eorum confodiunt, quæ avide quæruntur, et sollicite servantur. »

Tertium est propria voluntas, quia qui suæ voluntatis est arbiter, sollicitudinem habet de suæ vitæ gubernatione : et ideo nobis consulitur, ut nostri status depositionem divinæ providentiæ committamus, I. *Petr.*, V : « Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eo, quoniam ipsi cura est de vobis. » *Proverb.*, III : « Habe fiduciam in Domino ex toto corde tuo, et ne innitaris prudentiæ tuæ. » Et inde est, quod perfecta religio triplici voto consecratur, scilicet votó castitatis, per quod abrenuntiatur conjugio : voto paupertatis, per quod abrenuntiatur divitiis : voto obedientiæ, per quod abrenuntiatur propriæ voluntati. Per hæc autem tria vota homo

richesses, et celui d'obéissance par lequel on renonce à sa propre volonté. L'homme, par ces trois vœux, fait à Dieu le sacrifice de tous ses biens : par le vœu de chasteté, il offre à Dieu en sacrifice son propre corps, c'est le sacrifice dont parle l'Apôtre, Rom., ch. XII, lorsqu'il dit : « Offrez à Dieu votre corps comme une hostie vivante. » Par le vœu de pauvreté, il fait à Dieu l'oblation des biens extérieurs. L'Apôtre parle de ce sacrifice, Rom., ch. XV, lorsqu'il dit : « Et que les saints de Jérusalem reçoivent favorablement le service que je vais leur rendre. » Par le vœu d'obéissance, il fait à Dieu le sacrifice de son esprit qu'il lui offre. C'est de ce sacrifice dont il est parlé, Ps. L : « Un esprit brisé de douleur est un sacrifice digne de Dieu. »

Ce n'est pas seulement un sacrifice que l'on offre à Dieu par ces trois vœux, c'est un holocauste ; ce qui sous l'ancienne loi étoit ce qu'il y avoit de plus agréable à Dieu. Saint Grégoire dit à cette occasion, dans la huitième homélie sur l'Exode, part. II : « Lorsque quelqu'un voue à Dieu quelque chose qui lui appartient et qu'il ne lui en voue pas une autre qui lui appartient aussi, c'est un sacrifice ; mais lorsqu'il voue tout ce qu'il possède, tout ce qu'il a de vie, et tout ce qu'il a de sagesse au Dieu tout-puissant, c'est un holocauste : et la religion étant ainsi entendue dans ce second sens, par cela même qu'il fait à Dieu un sacrifice, il imite le premier mode de religion. » Il y a certains modes de vivre, dans lesquels on omet quelques-unes de ces choses ; mais ce n'est pas dans ces modes-là que l'on trouve la raison parfaite de la religion. Quant à tout ce que l'on trouve encore dans les religions, ce sont certains moyens qui aident à éviter ce à quoi on a renoncé par vœu, ou encore pour faciliter l'observation de ce par quoi l'homme s'est engagé par vœu à servir Dieu.

On peut donc voir, d'après ce qui précède, ce en quoi une religion peut être plus parfaite qu'une autre. La dernière perfection d'une

---

Deo sacrificium offert de omnibus bonis : per votum quidem castitatis, in sacrificium Deo offerens corpus proprium, de quo *Rom.*, XII, dicit Apostolus : « Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem : per votum autem paupertatis oblationem Deo faciens de exterioribus bonis, de quo *Rom.*, XV : « Obsequii mei oblatio accepta fiat in Hierosolymis sanctis : » per votum autem obedientiæ sacrificium Deo, spiritus offerens, de quo *in Psalm.* L : « Sacrificium Deo, spiritus contribulatus, » etc.

Nec solum sacrificium per hæc tria Deo offertur, sed holocaustum quod erat in lege acceptissimum. Unde Gregorius in VIII. *Homil.*, II, part. super *Exod.* : « Cum quis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est : cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, et sic religio secundo modo accepta, in hoc quod sacrificium Deo offert, primum modum religionis imitatur. » Sunt autem quidam modi vivendi, in quibus aliqua horum prætermittuntur, sed in eis perfecta religionis ratio non invenitur. Alia autem omnia quæ in religionibus reperiuntur, sunt adminicula quædam ad cavendum ea quibus per votum religionis abrenuntiatur, vel ad observandum id in quo homo per religionis votum Deo se serviturum promisit.

Ex prædictis igitur patere potest, secundum quid una religio possit perfectior altera judicari. Ultima enim rei perfectio in finis consecutione consistit : unde debet

chose consiste en effet à obtenir son résultat final. C'est pour cela que l'on doit surtout juger de la perfection d'une religion d'après deux choses.

1° On doit la juger d'après la fin vers laquelle elle tend, de manière que l'on dise, cette religion est plus éminente qui est consacrée à un acte plus parfait ; afin qu'ainsi d'après la comparaison de la vie active et de la vie contemplative, quant à leur dignité et leur utilité, on puisse comparer les religions qui sont consacrées à l'un et l'autre genre de vie.

2° On doit la juger en la comparant avec l'accomplissement de ce pourquoi elle a été instituée. Il ne suffit pas en effet qu'une religion soit établie, il faut que ses observances et son mode de vivre soient réglés de telle sorte qu'elle puisse sans obstacle atteindre sa fin ; tel par exemple que si deux religions sont instituées pour la contemplation, celle qui rend à l'homme la contemplation plus facile doit être jugée la plus parfaite. Mais parce que, comme le dit saint Augustin, « personne ne peut commencer une vie nouvelle sans faire pénitence pour sa vie antérieure ; » toute religion par laquelle l'homme commence une nouvelle vie est un certain état de pénitence pour purifier l'homme de son ancienne vie ; et c'est là le troisième mode de comparer les religions, de manière que l'on tient pour plus parfaite celle dont les austérités sont plus grandes, telles que les jeûnes, la pauvreté, etc., parce que les œuvres satisfactoires doivent être finales. Les premiers moyens de comparaison sont les plus essentiels, ce qui fait qu'il faut plutôt juger de la perfection des religions d'après ces modes, surtout comme la perfection de la religion consiste plus dans la justice intérieure que dans l'abstinence extérieure. Ainsi donc, il demeure établi ce qu'est la religion, et ce en quoi consiste sa perfection.

---

principaliter ex duobus religionis perfectio judicari. Primo, ex hoc ad quod religio ordinatur, ut dicatur illa religio esse eminentior, quæ digniori actui dedicatur, ut sic secundum comparationem activæ, et contemplativæ vitæ in utilitate et dignitate accipiatur comparatio religionum, quæ activæ et quæ contemplativæ deputantur.

Secundo, ex comparatione religionis ad executionem illius ad quod est instituta. Non enim sufficit religionem aliquam ad aliquid institui, nisi sit taliter ordinata observantiis et modis vivendi, quod ad suum finem sine impedimento pertingat, sicut si duæ religiones sunt institutæ ad contemplandum, illa per quam homini liberior contemplatio redditur, debet perfectior judicari. Sed quia ut dicit Augustinus : « Nemo potest novam vitam inchoare, nisi veteris eum vitæ pœniteat, quælibet religio per quam homo novam vitam inchoat, quidam pœnitentiæ status est, ut homo a veteri vita purgetur : » et hoc tertio modo possunt comparari religiones, ut illa dicatur perfectior, quæ majores austeritates habet, sicut in jejunio, vel paupertate, vel aliis hujusmodi, quia opera satisfactoria debent esse pœnalia : sed primæ comparationes sunt magis religioni essentiales, et ideo secundum eas est magis perfectio religionis judicanda, et præcipue cum perfectio vitæ magis consistat in interiori justitia, quam in exteriori abstinentia. Sic ergo patet quid sit religio et in quo perfectio religionis consistat.

SECONDE PARTIE DE L'OUVRAGE.

Ces choses donc étant établies ; il nous faut procéder à la réfutation des raisons par lesquelles nos adversaires s'efforcent d'opprimer la religion ; nous suivrons en ceci la marche suivante :

1° *Nous chercherons, s'il est permis aux religieux d'enseigner.*

2° *Si un religieux peut licitement faire partie d'une société, composée de docteurs séculiers.*

3° *S'il est permis à un religieux qui n'a pas charge d'ames, de prêcher et d'entendre les confessions.*

4° *Si un religieux est tenu de se livrer aux travaux manuels.*

5° *S'il est permis à un religieux d'abandonner tout ce qu'il possède, de manière à n'avoir rien, ni en propre ni en commun.*

6° *S'il lui est permis de vivre des aumônes qu'il aura reçues et surtout de celles qu'il aura reçues en mendiant.*

CHAPITRE II.

Est-il permis à un religieux d'enseigner ?

Il n'est sorte d'efforts qu'ils ne fassent pour empêcher les religieux de s'instruire, pour qu'ils ne puissent pas enseigner. Ils invoquent : 1° L'autorité du Seigneur, qui dit, S. Matth., ch. XXIII : « Pour vous, n'ayez pas le désir d'être appelés maîtres. » Ce sont, disent-ils, tous ceux qui sont parfaits qui doivent observer ce conseil, par conséquent, comme les religieux font profession de perfection, ils ne doivent pas enseigner. 2° Ils s'appuyent de l'autorité de saint Jérôme, lettre à Ripaire et à Désiré, contre Vigilance, et de ce qui se trouve dans le Droit, Quest. XVI, ch. I : « L'office du moine est de pleurer et non

---

SECUNDA PARS PRINCIPALIS TOTIUS OPERIS.

His igitur visis procedendum est ad ea excludenda quibus adversarii religionis religionem opprimere conantur, hoc modo procedentes.

Primo enim inquiremus, utrum alicui religioso docere liceat.

Secundo, utrum religiosus possit esse de collegio sæculari magistrorum licite.

Tertio, utrum religioso liceat prædicare, et confessiones audire, si curam non habeat animarum.

Quarto, utrum religiosus teneatur propriis manibus laborare.

Quinto, utrum liceat religioso omnia sua relinquere ita quod nihil sibi possidendum remaneat nec in proprio, nec in communi.

Sexto, utrum possit vivere de eleemosynis, et de mendicatis præcipue.

CAPUT II.

An religioso liceat docere.

Doctrinam autem religiosorum, ne scilicet docere possint, multipliciter excludere nituntur. Primo, authoritate Domini dicentis *Matth.*, XXIII : « Vos autem nolite vocari rabbi : » quod consilium quidam dicunt à perfectis esse observandum, unde cum omnes religiosi perfectionem profiteantur, à magisterio abstinere debent. Secundo, authoritate Hieronymi, in epist. ad Riparium et Desiderium *contra Vigilantium*, et habetur XVI, quæst. I : « Mona-

d'enseigner; » et Quest. VII, ch. I, *Hoc nequaquam*, il est dit : « La vie des moines a le verbe de la soumission et de discipline, mais ils ne doivent ni instruire, ni présider, ni paître, ni rien faire de semblable. » Il en est de même des réguliers et des autres religieux qui jouissent des droits des moines, comme le prouve l'Extravagant, qui commence par ces mots, *De postulando*, de la part et de l'état des moines : « Que la crainte de Dieu est abandonnée, qu'il n'est permis à aucun religieux d'enseigner. »

3° Enseigner, disent-ils encore, est contraire aux vœux de la religion; par les vœux de la religion en effet, on renonce au monde. Mais tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie; ils expliquent ces trois choses, des richesses, des plaisirs et des honneurs. Ils disent que l'enseignement est un honneur, et ils le prouvent par le commentaire des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. IV : « Il le plaça sur le pinacle. » « Dans la Palestine, la surface des toits étoit plane, et là se trouvoit le siége des docteurs, c'est de là qu'ils parloient au peuple, c'est là que le diable en a trompé un grand nombre par la vaine gloire, enorgueillis qu'ils étoient par les honneurs de l'enseignement; » d'où ils concluent qu'il est contraire au vœu de religion d'enseigner.

4° Les religieux, disent-ils, sont tenus à l'humilité parfaite comme à la pauvreté parfaite; mais ils sont tenus à la pauvreté au point de ne rien posséder en propre. Donc leur humilité doit aller jusqu'au point de ne leur permettre aucun honneur; mais comme il a été dit précédemment, l'enseignement en est un, donc il ne leur est pas permis d'enseigner.

5° Ils objectent aussi ce que dit saint Denis, dans le ch. V de la Hiérarchie ecclésiastique. Il divise l'une et l'autre hiérarchie en trois

---

chus non doctoris habet, sed plangentis officium. » Et VII. quæst. I. cap. *Hoc nequaquam*, dicitur : « Monachorum vita subjectionis habet verbum et disciplinatus non docendi, vel præsidendi, vel pascendi et alios, » et ita cum canonici regulares et alii religiosi monachorum jure censeantur, ut dicitur extra, de postulando : Ex parte, et de statu monachorum : « Quod Dei timor relinquitur, quod nulli religioso docere liceat. »

At idem addunt, quod docere est contra religionis votum, per votum enim religionis mundo abrenuntiatur. Omne autem quod est in mundo, est concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ, per quæ tria intelligunt, divitias, delicias, et honores : magisterium autem honorem esse dicunt, quod probant per Glossam quæ dicit *Matth.*, IV, super illud : « Statuit illum supra pinnaculum; » « In Palæstina, plana desuper erant tecta, et ibi erat sedes doctorum, unde populo loquerentur, ubi multos decipit diabolus vana gloria, honore magisterii inflatos : » unde concludunt, quod docere est contra religionis votum.

Item, religiosi tenentur ad perfectam humilitatem, sicut ad perfectam paupertatem, sed ita tenentur ad perfectam paupertatem, quod non licet eos aliquid proprium possidere. Ergo dicunt ita humilitatem servare quod nullo honore potiantur : magisterium autem est honor, ut probatum est. Ergo magisterium est illis illicitum.

Item, Dionysius V, cap. *Eccles. hierarch.*, distinguit utramque hierarchiam in tria, scilicet in sacras actiones, et in communicantes eas, et in eos qui eas tantum reci-

catégories, qui sont celle des actions saintes, celle de ceux qui les accomplissent, et celle de ceux qui seulement les reçoivent. Il divise les actions saintes elles-mêmes en trois espèces, id. ch. V ; celles qui purifient, ce sont celles des diacres ; celles qui illuminent, ce sont celles des prêtres ; celles qui rendent parfaits et ce sont celles des évêques. Il divise aussi ceux qui les reçoivent en trois catégories, id., ch. V : à savoir celle de ceux qui ne sont pas purs, et qui sont purifiés par les diacres ; à savoir celles du peuple saint qui est illuminé par les prêtres, et celles des moines qui sont dans un degré plus élevé et que perfectionnent les évêques. Donc il est démontré que les moines ne peuvent communiquer aux autres les choses saintes, mais qu'ils doivent les recevoir ; or, quiconque enseigne, communique à autrui les choses saintes, donc le moine ne doit pas enseigner.

6° La charge de professeur, disent-ils, est bien plus étrangère à la vie monastique que la fonction sacerdotale ; mais ainsi qu'il est écrit, XVIe Quest., I : « Personne ne peut remplir les fonctions ecclésiastiques et vivre régulièrement sous la règle monastique. » Donc à bien plus forte raison, le moine ne peut-il pas remplir les fonctions scholastiques, soit en enseignant, soit en écoutant. Ils ajoutent aussi que c'est une chose contraire à la doctrine apostolique. Il est écrit, II. Cor., ch. X : « Ainsi, ne nous glorifions pas nous-mêmes démesurément, mais nous renfermant dans les bornes du partage que Dieu nous donne. » Le commentaire ajoute : « Nous usons du pouvoir dans toute l'étendue que l'auteur nous a laissé, et n'en outrepassons ni les bornes, ni le mode. » Ils concluent de là, que tout religieux qui outrepasse le mode d'agir, déterminé par l'auteur de sa règle, s'outrepasse lui-même, et qu'il va à l'encontre de la doctrine apostolique ; ce qui fait qu'aucune religion dans son principe n'a eu de maîtres ; donc aucun religieux ne peut être promu au grade de docteur.

---

piunt. Actiones autem sacras dividit in tria in eodem cap. scilicet in purgantes, quod est diaconorum ; in illuminantes, quod est sacerdotum ; in perficientes, quod est episcoporum. Recipientes etiam divinas actiones dividit in tria. In V. cap. scilicet in immundos, qui purgantur per diaconos : in sacrum populum, qui illuminatur per sacerdotes : in monachos, qui sunt altioris gradus, qui perficiuntur per episcopos : ergo patet quod monachorum non est sacra aliis communicare, sed ab aliis recipere : sed quicumque docet, sacra alii communicat : ergo monachus non debet docere.

Item, magis est remotum à vita monastica scholasticum officium quam ecclesiasticum : sed ut dicitur XVI. quæst. I : « nemo potest et ecclesiasticis officiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere : » ergo multo minus potest monachus scholasticis officiis vacare docendo, vel audiendo. Addunt etiam, quod est contra doctrinam Apostolicam, II. *Corinth.*, X : « Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram regulæ qua mensus est nobis Deus. » Glossa : « Tanta potestate utimur, quanta concessa est ab authore, nec mensuram, vel modum egredimur, » unde dicunt, quod quicunque religiosus ultra illum modum egreditur, qui sibi ab authore suæ regulæ est status, seipsum superextendit contra Apostolicam doctrinam veniens, unde nulla religio in sui principio habuit magistros : ergo nulli religioso licet ad magisterium promoveri.

7° Poussant encore plus loin leur témérité, s'il ne leur est pas possible d'empêcher entièrement les religieux de s'instruire, ils tâchent du moins d'atténuer leur instruction, disant : « Un collége de religieux ne doit pas posséder plusieurs docteurs ; » et ils s'appuyent pour le prouver sur ce que dit saint Jacques, ch. III : « Mes frères, qu'il n'y ait point parmi vous tant de gens qui se mêlent d'instruire. » La Glose ajoute : « Ne veuillez point être plusieurs maîtres dans l'Eglise. » Mais un collége ou société de religieux est une Eglise ; donc dans une société ou collége de religieux, il ne doit y avoir qu'un seul docteur.

8° Ils citent encore à leur appui la lettre de saint Jérôme à Rustique, et il est écrit, VIIe Quest., ch. I : « Il n'y a parmi les abeilles qu'un chef, les grues en suivent une d'après un ordre marqué, » et un peu plus bas : « Il n'y a qu'un pilote dans un vaisseau, un maître dans une maison ; » donc dans une société ou collége de religieux, il ne doit pareillement y en avoir qu'un seul de chargé d'enseigner.

9° Ils disent encore, comme il y a plusieurs colléges ou sociétés de religieux ; si dans une société ou collége, il y avoit plus d'un docteur, il s'ensuivroit que le nombre des religieux docteurs seroit si grand, que les maîtres séculiers seroient presque exclus, vu le petit nombre de leurs auditeurs, surtout parce qu'il ne faut dans un collége qu'un nombre déterminé de maîtres ; pour empêcher la doctrine sacrée de tomber dans le mépris, il ne faut donc pas un grand nombre de docteurs.

Les fauteurs de ces assertions erronées, ne font ici que marcher sur les brisées de ceux qui les premiers errèrent. Le propre en effet, de ceux qui errent est, ne pouvant se tenir simplement dans la vérité, et voulant éviter une erreur, de tomber dans l'erreur opposée. C'est ce que fit Sabellius, qui, pour éviter la division de l'essence, introduite par Arius, tomba dans la confusion des personnes, comme le dit

---

Ulterius autem, et si non ex toto doctrinam religiosorum impedire possunt, eam saltem attenuare nituntur, dicentes, quod in uno religiosorum collegio doctores plures esse non debent, inducentes illud quod dicitur *Jacob.*, III : « Nolite plures magistri fieri, fratres mei, » Glossa : « Plures in Ecclesia ne velitis esse magistri : sed unum religiosorum collegium est una Ecclesia. » Ergo in uno religiosorum collegio non debent esse plures magistri. Item, Hieronymus *ad Rusticum*, et habetur etiam VII, quæst. I : « In apibus princeps est unus, grues ordine litterato unam sequuntur, » et infra : » Unus gubernator in navi, in domo unus Dominus : « ergo et in uno collegio religiosorum non debet esse nisi unus magister. » Item, cum sint multa religiosorum collegia. Si unum collegium haberet plures quam unum doctorem, sequeretur tanta multiplicatio religiosorum doctorum, quod sæculares magistri excluderentur propter auditorum paucitatem, præcipue cum oporteat in uno studio esse determinatum numerum magistrorum, ne ex doctorum multitudine doctrina sacra veniat in contemptum.

Hujusmodi autem errorum assertores, priorum errantium semitas imitantur. Est enim errantium consuetudo, ut quia in medio veritatis non possunt consistere, unum errorem declinantes in contrarium dilabantur. Sic evitans divisionem essentiæ, quam Arius introduxit in confusionem per-

saint Augustin. Eutichès lui aussi, pour éviter la division des personnes en Jésus-Christ, soutenue par Nestorius, confondit en lui les natures, comme le rapporte Boëce. C'est aussi ce que prouve la manière d'agir de Pélasge et de Manès, etc.. C'est pourquoi l'Apôtre dit, II. Tim., ch. III : « Les hommes dont l'esprit est corrompu, sont réprouvés quant à la foi. » Le commentaire ajoute : « ils ne sont jamais dans la foi, parce que les impies rôdent autour et ne se tiennent pas au milieu. »

Il y eut donc autrefois une erreur de certains religieux présomptueux, qui, parce qu'ils étoient moines, présumant trop de leur genre de vie, s'arrogeoient de leur autorité privée la fonction d'enseigner, et en cela ils troubloient la paix de l'Eglise, comme le prouve ce qui se lit, Quest. XVI, ch. I : « Certains moines, sans en avoir reçu l'ordre de leur évêque, viennent dans la ville de Constantinople, et y font succéder le trouble à la paix ; » l'histoire ecclésiastique raconte plus amplement ce fait. Les saints Pères se sont efforcés de réprimer, par des preuves et des décrets, leur présomption. Mais il est de nos jours certains hommes pervers, qui sans science, ni stabilité, abusent de leurs paroles et en pervertissent le sens, ainsi que celui des autres Ecritures ; ils agissent de la sorte pour leur perdition, comme le dit saint Pierre, Epître II, chapitre ult. Tombant dans l'erreur opposée, ils affirment qu'il n'est pas permis aux religieux d'exercer la fonction de docteur; qu'il ne peut pas la recevoir, qu'on ne peut pas lui enjoindre.

Nous établirons d'abord que cette assertion est fausse, puis nous répondrons aux objections.

1° Produisons donc l'autorité de saint Jérôme, lettre à Rustique, laquelle se lit, XVIe Quest., ch. I : « Vivez dans votre monastère,

---

sonarum. Sabellius declinavit, sicut dicit Augustinus: Sic etiam Eutyches declinans divisionem personarum in Christo, quam Nestorius asserebat, confusionem naturarum in Christo posuit, sicut dicit Boetius. Idem etiam patet de Pelagio et Manichæo, et de multis aliis hæreticis, propter quod dicitur II. *Timoth.*, III : « Homines corrupti mente, reprobi circa fidem. » Glossa, « et nunquam in fide, quia in circuitu impii ambulant in medio non sistentes. »

Fuit ergo quondam quorumdam religiosorum præsumptuosorum error, qui ex hoc ipso quod monachi erant, de sua vita præsumentes, authoritate propria sibi docendi officium usurpabant, et in hoc pax ecclesiastica turbabatur, ut habetur XVI, quæst. I : « Quidam monachi nihil habentes sibi injunctum à proprio episcopo, veniunt ad civitatem Constantinopolitanam, et in ea perturbationes tranquillitati ecclesiasticæ inferunt, » quod etiam plenius in ecclesiastica narratur historia, quorum præsumptiones sancti Patres conati sunt reprimere rationibus et decretis. Eorum autem dictis quidam perversi nostri temporis abutuntur, ea indocti, « atque instabiles depravantes, sicut et cæteras scripturas ad suam ipsorum perditionem, » ut dicitur II. *Petri*, ultimum, in tantum quod in contrarium errorem labuntur asserentes, quod non licet religioso doctoris officium exercere, vel suscipere, et non debet ei injungi : quod quidem falsum esse primo ostendamus, postmodum ad eorum probationes respondentes.

Primo ergo inducatur Hieroymi authoritas ad Rusticum, quæ habetur XVI, quæst. I : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis: multo tempore disce,

de manière à mériter d'être clerc ; apprenez pendant longtemps ce que vous enseignerez ensuite. » Il dit aussi dans sa lettre au même, chapitre suivant : « Si la cléricature vous flatte, étudiez votre désir, afin de savoir si vous êtes capable d'instruire. » On peut conclure de là, que les moines peuvent recevoir la charge d'enseigner. C'est aussi ce que nous enseignent les saints par leur exemple, vivant dans leurs monastères, ils enseignèrent, comme le prouve l'exemple de saint Grégoire de Nazianze, qui, bien qu'il fût moine, fut appelé à Constantinople, pour y enseigner l'Ecriture sainte, comme nous le raconte l'histoire ecclésiastique. La manière d'agir de saint Damascène prouve la même chose, lui qui, bien que moine, donne aux étudiants, non-seulement des leçons d'Ecriture sainte, mais leur enseigne encore les arts libéraux, comme le prouve le livre des Miracles de la bienheureuse Vierge. Saint Jérôme dans son prologue de la Bible, bien qu'il fût moine, promet au moine Paulin la science de la sainte Ecriture, à savoir qu'il lui enseignera cette science, il l'exhorte aussi à étudier la sainte Ecriture. On lit aussi de saint Augustin, qu'après avoir établi un monastère, dans lequel il commença à vivre sous la règle instituée par les saints Apôtres, il écrivoit des livres et enseignoit les ignorants. La conduite des autres docteurs prouve la même chose ; c'est en effet ce que firent saint Basile, saint Chrysostôme et un grand nombre d'autres, qui furent religieux, et qui pourtant furent les plus grands docteurs. On peut aussi facilement l'établir par plusieurs raisons. Les œuvres prouvent, en effet, la doctrine des saintes Ecritures. On lit au livre des Actes, chapitre I : « Jésus commença par faire, puis il enseigna. » Le commentaire ajoute : « De ce qu'il commence par faire, et qu'ensuite il enseigne, il forme le bon docteur qui fait ce qu'il enseigne. » Il enseigne donc très-convenablement la doctrine évangélique, celui qui non-seulement garde les préceptes,

---

quæ postmodum doceas. » Item, ad eumdem in cap. seq. : « Si clericatus te titillat, desiderium discas, quod possis docere. » Ex quibus accipi potest, quod monachi possint suscipere docendi officium : hoc idem ostenditur exemplis sanctorum qui in religione viventes docuerunt, sicut patet de Gregorio Nazianzeno, qui cum monachus esset, Constantinopolim est adductus, ut sacram Scripturam ibi doceret, ut ecclesiastica narrat historia : hoc etiam patet de Damaso, qui cum monachus esset, scholares docuit non solum in sacra Scriptura, sed etiam in liberalibus artibus, ut patet in libro *De miraculis beatæ Virginis*. Hieronymus, etiam in prologo Bibliæ, licet monachus esset, doctrinam sacræ Scripturæ promittit Paulino monacho, scilicet quod eum docebit, quem etiam ad studium sacræ Scripturæ hortatur. De Augustino etiam legitur, quod postquam monasterium instituit, in quo cœpit vivere secundum regulam sub sanctis Apostolis institutam, scribebat libros, et docebat indoctos : hoc etiam patet de aliis Ecclesiæ doctoribus, scilicet Gregorio, Basilio, Chrysostomo et aliis multis, qui religiosi fuerunt, et præcipui Ecclesiæ doctores : hoc etiam rationibus ostendere facile est. Doctrina enim sacræ Scripturæ operibus comprobatur, *Actuum*, I : « Cœpit Jesus facere et docere. » Glossa : « Quod cœpit facere et docere bonum doctorem instruit, qui quod docet, facit. » Doctrina autem cum angelica non solum præcepta, sed et consilia continet. Convenientissime ergo doctrinam

mais qui observe aussi les conseils, tel que le font les religieux.

2° Celui qui meurt à une vie étrangère, meurt aussi aux œuvres de cette vie, et celui qui commence à vivre d'une vie quelconque, fait comme lui convenant parfaitement les œuvres de cette vie nouvelle. Saint Denis montre à cette occasion, dans le ch. II de la Hiérarchie ecclésiastique, qu'avant le baptême, par lequel l'homme reçoit la vie divine, il ne peut pas accomplir les œuvres divines, parce que, comme il le dit lui-même, il faut commencer par exister avant d'agir; mais le religieux, par le vœu de religion, meurt au siècle, vivant pour Dieu. Donc, parce qu'il est religieux, les opérations séculières, telles que le commerce et les autres affaires du siècle lui sont interdites, mais non les actions divines qui demandent un homme qui vive pour Dieu. Mais la confession est de ce genre, elle qui se fait par la science. Il est écrit, Ps. CXIII : « Ce ne sont pas les morts qui vous loueront, Seigneur, mais nous qui vivons, etc. » Ainsi les religieux ne sont pas exclus par leur vœu de religion de l'enseignement. En outre, ceux-là sont surtout aptes à enseigner, qui par la contemplation peuvent saisir les choses divines; ce qui fait dire à saint Grégoire, dans son XVIe liv. de Morale : « Ceux qui contemplent, se pénètrent en repos de ce qu'ils déverseront par leurs paroles sur le prochain, lorsqu'ils s'en occuperont. Mais le but des religieux est surtout de se livrer à la contemplation. » Donc, par le fait même qu'ils sont religieux, leur état les rend plus aptes à enseigner qu'à les en empêcher.

Il est même ridicule de dire que quelqu'un ne doit pas se livrer à l'étude de la science, par cela que le repos auquel il se livre le rend plus apte à y vaquer; comme il seroit ridicule de dire de celui qui a brisé les obstacles qui l'empêchoient de courir, qu'il ne peut pas le faire. Mais les religieux, par leur triple vœu, ont renoncé à tout ce

---

evangelicam docet, qui non solum præcepta, sed etiam consilia servat, cujusmodi sunt religiosi.

Item, qui moritur alienæ vitæ ab illis operibus decidit, quæ illi vitæ congruunt, et qui vivere incipit aliqua vita, illa opera tunc sibi fiunt maxime convenientia, quæ illi vitæ competunt, unde Dionysius II, cap. *Eccles. hierarch.* ostendit, quod ante baptismum per quem homo divinam vitam accipit, non potest exercere divinas operationes, quia sicut ipse dicit, oportet primum existere et deinde operari : sed religiosus per votum religionis sæculo moritur Deo vivens, ergo per hoc quod religiosus est, interdicuntur sibi operationes sæculares, sicut mercationes, et alia negotia sæcularia, non autem actiones divinæ quæ scilicet hominem in Deo viventem requirunt. Talis autem est divina confessio, quæ fit per doctrinam, *Psal.* CXIII : « Non mortui laudabunt te, Domine : sed nos qui vivimus, etc. » Et ita religiosi per votum religionis à doctrinæ officio non excluduntur. Præterea, illi maxime sunt idonei ad docendum, qui maxime divina per contemplationem capere possunt, unde Gregorius in VI, *Moralium* : « Quieti contemplantes sorbeant, quod occupati erga proximos loquentes refundant : sed ad vacandum contemplationi præcipue religiosi sunt deputati. » Ergo per hoc quod sunt religiosi, redduntur magis ad docendum idonei quam impediuntur.

Item, ridiculum est dicere, quod ex hoc aliquis à doctrina repellatur, per quod magis quietus ad vacandum studio et doctrinæ redditur, sicut ridiculum esset, quod à currendo impediretur, qui impedientia cursum relinquit : sed religiosi per triplex

qui inquiète l'esprit, comme le prouve ce qui a été dit précédemment. C'est donc à eux qu'il convient surtout et d'étudier et d'enseigner. Il est écrit, Ecclésiastique, chap. XXXVIII : « Ecrivez sur les tables de votre cœur la sagesse; » le commentaire ajoute, « divine; » c'est-à-dire, apprenez pendant le temps du repos; et celui dont la vie est moins active acquerra la sagesse.

Ce sont surtout les pauvres de Jésus-Christ auxquels il convient d'avoir la connoissance des Ecritures, comme le prouvent les paroles de saint Jérôme, dans son Prologue des Questions hébraïques sur la Genèse : « Que, comme nous qui sommes pauvres et humbles, qui ne possédons pas de richesses, qui ne daignons pas même recevoir celles qui nous sont offertes, ils sachent, eux aussi, qu'il n'est pas possible d'avoir la connoissance des Ecritures avec les richesses du monde; mais il appartient surtout d'enseigner à ceux qui connoissent les Ecritures. » Donc les religieux qui font profession de pauvreté sont surtout à même d'enseigner.

On peut, comme il a été dit précédemment, établir une religion pour accomplir quelque œuvre de miséricorde que ce soit : mais instruire est une œuvre de miséricorde, ce qui fait que l'enseignement est mis au nombre des aumônes spirituelles. Donc, on peut établir une religion qui soit spécialement consacrée à l'enseignement. En outre, les combats du corps qui se font avec des armes corporelles, semblent plus éloignés du but de la religion que la guerre spirituelle qui se fait avec des armes spirituelles, qui sont, les saints enseignements pour combattre les erreurs. C'est de ces armes dont parle l'Apôtre, II. Cor., ch. X, lorsqu'il dit : « Les armes de nos combats ne sont point charnelles, etc. » Mais certaines religions ont été providentiellement établies pour faire la guerre corporelle, afin de défendre l'Eglise contre ses ennemis corporels, quoiqu'il ne manque pas dans l'Eglise de

---

votum reliquerunt illa, quibus animus maxime inquietatur, ut ex prædictis patet. Ergo eis maxime docere et studere competit *Eccli.*, XXXVIII : « Sapientiam, Glossa, divinam, scribe in tabulis cordis, id est, disce in tempore vacuitatis, et qui minoratur actu, percipiet sapientiam. »

Item, pauperibus Christi maxime competit notitiam Scripturarum habere, ut patet per Hieronymum, in prol. *Hebraicarum quæstionum,* super *Gen.* : « Ut nos humiles et pauperes, nec habemus divitias, nec oblatas dignamur accipere, ita et illi noverint non posse notitiam Scripturarum, id est, Christi cum mundi habere divitiis : eis autem competit docere, qui notitiam habent Scripturarum. » Ergo religiosis, qui paupertatem profitentur, maxime competit docere.

Item, sicut supra probatum est, ad quodlibet opus misericordiæ exequendum potest aliqua religio institui : sed docere est actus misericordiæ, unde inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo potest aliqua religio institui specialiter ad docendum. Præterea magis remota videtur à religionis proposito corporalis militia quæ corporalibus armis exercetur, quam militia spiritualis quæ utitur armis spiritualibus, scilicet sacris documentis ad errorum impugnationem, de quibus dicitur II. *ad Corint.*, X : « Arma militiæ nostræ non sunt carnalia, etc. » Sed religiones aliquæ provide institutæ sunt ad exequendam militiam corporalem in tutelam Ecclesiæ ab hostibus corporalibus, quamvis non desint Ecclesiæ principes sæculares, qui ex officio

princes séculiers, qui en vertu de leur charge sont obligés de la défendre. Donc c'est avec avantage que l'on a institué certaines religions pour qu'elles enseignassent et que par leur science elles défendissent l'Eglise contre ses ennemis; bien qu'il y en ait d'autres qui soient obligés de la défendre de cette manière.

Celui que l'on peut choisir avec avantage pour remplir une fonction importante qui en renferme une autre, est à plus forte raison digne de remplir celle qui l'est moins et que renferme la première; mais le religieux, bien que sa religion n'ait pas pour but d'instruire, peut être choisi pour remplir la fonction épiscopale, comme le prouvent plusieurs chapitres du Droit, concernant les moines, XVI° Quest., ch. I. Par conséquent, comme l'épiscopat est supérieur au doctorat, fonction que remplissent les maîtres qui lisent dans les écoles, et que l'épiscopat emporte avec lui la science, on ne doit pas considérer comme inconvenant, que l'on choisisse un moine pour enseigner, pourvu que ce soit celui qui est revêtu de l'autorité nécessaire qui le fasse.

Il est permis, comme le dit la Glose des paroles suivantes de saint Luc, ch. IX : « Pour vous, allez, et annoncez le royaume de Dieu, » de renoncer aux biens inférieurs pour des biens plus importants. Mais comme le bien commun passe avant le bien particulier, par conséquent, comme le moine qui, dans son cloître, garde les règles de son ordre, ne travaille que pour son propre bien, à savoir pour son salut, pendant que la fonction d'enseigner, qui consiste à instruire la multitude, reflue dans le bien commun de l'Eglise, il n'y a pas d'inconvénient à ce que le moine, du consentement de celui qui en a le pouvoir, vive hors de son monastère, et soit chargé d'instruire. Ce qu'ils disent, à savoir que cela pourroit se faire, quand il y auroit un besoin pressant qui ne se fait pas présentement sentir, vu l'abondance

---

Ecclesiam defendere debent. Ergo et salubriter institutæ sunt aliquæ religiones ad docendum, ut sic per eorum doctrinam Ecclesia ab hostibus defendatur, quamvis etiam sint alii ad quos pertinet hoc modo Ecclesiam defensare.

Item, qui idoneus est ad hoc ut possit assumi ad id quod majus est, et in quo aliud includitur, idoneus debet reputari ad id quod minus est et quod in majori includitur : sed religiosus etiam si religio ejus non sit ad docendum instituta, potest assumi ad prælationis officium, ut patet *De Monachis,* per multa capit. XVI, quæst. I. Cum ergo prælationis officium sit majus quam officium doctoris, quod magistri legentes in scholis exercent, et tamen prælationis officium simul habeat etiam doctrinam adjunctam, non debet inconveniens reputari si monachus authoritate ejus ad quem spectat, ad prædictum doctrinæ officium assumatur.

Item, minora bona pro majoribus intermitti possunt, ut dicit Glossa, super illud *Luc.*, IX : « Tu autem vade, et annuntia regnum Dei, » sed bonum commune præfertur bono privato; cum ergo monachus in claustro ordinem suum servans privato bono insistat, scilicet tantum suæ saluti, doctrinæ autem officium quo plurimi erudiuntur, in commune bonum totius Ecclesiæ redundet, non est inconveniens si monachus extra claustrum vivat ad doctrinæ officium assumptus de licentia ejus ad quem spectat. Nec valet quod dicunt, quod hoc posset fieri, quando necessitas immi-

des maîtres séculiers, n'a donc aucune valeur, parce qu'il ne faut pas satisfaire à l'utilité générale d'une manière quelconque, mais qu'il faut y satisfaire de la manière la plus utile possible. Mais plus le nombre des docteurs est grand, plus l'utilité commune, qui provient de la science, prend d'accroissement, parce qu'un docteur apprend ce que l'autre ne savoit pas encore. Il est écrit à cette occasion dans le livre de la Sagesse, ch. VI : « Mais le grand nombre des sages est le salut de l'univers. » Moïse, guidé par cet esprit, dit, au livre des Nombres, ch. XI : « Qui donnera au peuple entier de prophétiser? » Le commentaire ajoute : « Le prédicateur fidèle désire, autant que cela peut s'accomplir, que la vérité, que seul il ne suffit pas à annoncer, s'échappe de toutes les bouches; » et un peu plus bas : « Il a voulu que tous prophétisassent, lui qui n'envia jamais son propre bien. »

C'est une seule et même chose d'instruire par la parole ceux qui sont présents, ou instruire par écrit ceux qui sont absents, ainsi que le dit l'Apôtre, II. Cor., chap. X : « Nous nous conduisons dans nos actions de la même manière, étant présents, que nous parlons dans nos lettres, étant absents. » Mais personne ne doute que les religieux ne puissent instruire par leurs écrits ceux qui sont absents, vu que l'on trouve toutes les bibliothèques pleines d'ouvrages ou de livres composés par des religieux, afin d'instruire les membres de l'Eglise; donc il leur est aussi permis d'instruire par leurs discours ceux qui sont présents. Quant aux raisons que l'on oppose à cette assertion, il est facile d'y répondre.

1° Quant à ce qu'ils disent que le Seigneur dissuade d'être maître, il est évident que, sous plusieurs rapports, c'est une assertion fausse. D'abord, parce que les surérogations, qui ne sont que de conseil, ont une bien plus grande récompense, comme le prouvent les paroles suivantes qui se lisent dans saint Luc, chap. X : « Tout ce que vous

---

neret, quæ nunc non apparet, cum magistrorum sæcularium jam copia habeatur, quia utilitas communis non solum debet procurari, ut sit quocumque modo, sed ut sit optimo modo quo fieri potest. Quanto autem doctores magis multiplicantur, tanto utilitas communis, quæ ex doctrina provenit, magis crescit, quia uni manifestatur, quod alteri nondum notum est. Propter quod dicitur *Sapientiæ*, VI : « Multitudo autem sapientium sanitas est orbis terrarum. » Quo zelo Moyses ductus dixit *Num.*, XI : « Quis tribuat ut omnis populus prophetizet? » Glossa : « Fidelis prædicator optat, si fieri valeat, ut veritatem quam solus loqui non sufficit ora cunctorum sonent. » et infra : « Prophetare omnes voluit, qui bonum, quod habuit, non invidit. »

Item : « Ejusdem est verbo præsentes et scripto absentes docere, » ut habetur, II. *Corinth.*, X : « Quales sumus verbo, per epistolas absentes, tales præsentes in facto. » Sed nullus dubitat, quin religiosi possint docere absentes scripto, cum omnia armaria plena inveniantur operibus, sive libris, quos religiosi fecerunt ad Ecclesiæ instructionem. Ergo et præsentes possunt verbo docere. Ea autem quæ in contrarium opponuntur, facile est solvere.

Quod enim primo dicunt esse Domini consilium de vitando magisterio, patet multipliciter esse falsum. Primo, quia supererogationes, de quibus dantur consilia, habent præmium eminentius, ut patet ex hoc quod dicitur, *Luc.*, X : « Et quodcumque supererogaveris, ego cum rediero red-

aurez fait par surérogation, je vous le rendrai, lorsque je serai de retour. » Le commentaire entend cela de la surérogation des conseils; ce qui fait que s'abstenir des actes auxquels est due une récompense excellente, ne peut pas tomber sous le conseil. Mais une récompense excellente est due aux docteurs comme aux vierges, à savoir l'auréole, ainsi que le prouvent les paroles de Daniel, ch. XII : « Ceux qui enseignent la justice à un grand nombre; » le commentaire ajoute, par les paroles et par l'exemple : « Brilleront comme des étoiles pendant l'éternité. » Par conséquent comme il ne conviendroit pas de dire qu'il est conseillé de décliner la virginité ou de fuir le martyre; de même, il n'est pas permis de dire qu'il tombe sous le conseil de s'abstenir d'enseigner.

2° Il n'est pas permis de conseiller une chose opposée aux préceptes ou aux conseils. Mais il est de précepte ou conseil d'enseigner, comme le prouvent les paroles suivantes de saint Matthieu, ch. ult. : « Allez, enseignez toutes les nations, etc. » L'Apôtre dit, Ep. Gal., ch. VI : « Vous autres qui êtes spirituels, ayez soin de l'instruire dans un esprit de douceur. » Il n'est donc pas possible qu'il y ait un conseil qui défende d'instruire.

3° Les conseils que le Seigneur a proposés, sa volonté a été qu'ils fussent immédiatement observés par les Apôtres, afin que leur exemple portât les autres à les observer aussi. C'est pourquoi saint Paul, I. Cor., ch. VII, proposant le conseil de virginité, dit : « Je veux que tous les hommes soient comme moi-même. » Mais s'abstenir d'enseigner, qu'ils considèrent comme un conseil, n'appartenoit pas aux Apôtres, puisque leur mission étoit de parcourir l'univers pour instruire. Donc s'abstenir d'instruire ne tombe pas sous le conseil. On ne peut pas dire non plus que ce qui rend l'enseignement solennel doive être supprimé en vertu d'un conseil; parce que ce qui appartient à cette

---

dam tibi. » Quod Glossa de supererogatione consiliorum exponit, unde abstinere ab illis actibus quibus excellens debetur præmium, sub consilio cadere non potest. Doctoribus autem debetur præmium excellens, sicut et virginibus, scilicet aureola, ut patet *Danielis*, XII : « Qui ad justitiam erudiunt multos, » Glossa, verbo et exemplo, « quasi stellæ in perpetuas æternitates. » Sicut ergo inconveniens esset dicere, quod declinare virginitatem, et martyrium sub consilio caderet, ita inconveniens est dicere, quod abstinere ab actu docendi sub consilio cadat.

Item consilium non potest esse de eo, quod contrariatur consilio, vel præcepto, sed docere cadit sub præcepto, vel sub consilio, ut patet *Matth.*, ultimo : « Euntes, docete omnes gentes; » etc. *Galat.*, VI : « Vos qui spirituales estis, hujusmodi instruite in spiritu lenitatis. » Non ergo de non docendo potest esse consilium.

Item, consilia quæ Dominus proposuit, immediate ab Apostolis observari voluit, ut eorum exemplo alii ad observanda consilia provocarentur. Unde Paulus I. *Cor.*, VII, consilium de virginitate proponens, dixit : « Volo omnes homines esse sicut meipsum : » sed observatio hujus quod dicunt consilium, scilicet, abstinere à docendo, ad Apostolos non pertinebat, cum ipsi ad docendum in universum orbem mitterentur : non ergo abstinere à docendo sub consilio cadit. Nec potest dici quod sub consilio cadat abstinere ab his, quæ ad solemnitatem docendi pertinent : quia ea quæ ad solemnitatem docendi pertinent,

solennité n'engendre pas l'orgueil, autrement il faudroit que tous l'évitassent, car chacun est tenu de fuir l'orgueil; mais ces choses ont pour but de faire voir l'autorité de cette charge; et c'est pourquoi, comme la perfection ne perd rien à ce que le prêtre s'assoie au-dessus du diacre, et qu'il soit revêtu d'habits de soie, pour la même raison, la perfection n'a pas à souffrir de ce que quelqu'un fait usage des insignes du doctorat; et c'est ce que dit la Glose des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. XXIII : « Ils aiment les premières places. » Il ne défend pas aux maîtres de s'asseoir les premiers, mais il blâme ceux qui, soit qu'ils les aient ou ne les aient pas, les convoitent. Mais il est encore plus ridicule de dire, s'il ne tombe pas sous le conseil de s'abstenir d'enseigner, que cependant il est conseillé de s'abstenir du nom de docteur. Il ne peut pas y avoir de conseil ou de précepte, pour une chose qui n'est pas en notre pouvoir, mais en celui d'autrui. Nous pouvons à la vérité enseigner ou ne pas enseigner, et il a été prouvé qu'il n'y a pas de conseil pour cela ; mais le nom de docteur n'est pas en notre pouvoir, mais bien au pouvoir de ceux qui nous le donnent. Il n'est donc pas possible qu'il soit de conseil que nous ne nous nommions pas docteurs ou maîtres.

4° Comme on impose les noms pour signifier les fonctions, il est ridicule de dire que le nom soit prohibé, lorsque la fonction ne l'est pas. Les Apôtres durent surtout observer les conseils, puisque c'est par leur intermédiaire que cette observation est parvenue jusqu'aux autres. Il n'est donc pas de conseil qui interdise le nom de maître, puisque les Apôtres se donnèrent eux-mêmes les noms de maîtres ou de docteurs. L'Apôtre dit, I. Tim., ch. II : « Je dis la vérité et je ne mens pas, moi qui suis le docteur des nations, dans la foi et la vérité, » et dans II. Tim. : « En quoi je suis établi le prédicateur, le docteur et le maître des nations. »

---

non fiunt causa elationis, alias enim essent ab omnibus vitanda, quia quilibet tenetur elationem vitare, sed sunt ordinata ad authoritatem officii ostendendam : et ideo sicut perfectioni nihil deperit, si sacerdos supra diaconem sedeat, et sericis ornetur vestibus, ita non obstat perfectioni, si quis magistralibus insigniis utatur, et hoc est, quod dicit quædam Glossa super illud *Matth.*, XXIII : « Amant primos recubitus. » « Magistros, inquit, primos sedere non vetat, sed eos arguit, qui hæc habita, vel non habita appetunt. » Adhuc autem est magis ridiculum dicere, quod et si abstinere à docendo sub consilio non cadat, abstinere tamen à magisterii nomine sub consilio cadit. Non enim potest esse præceptum, vel consilium de eo quod non est in nobis, sed in alio. In nobis quidem est docere, vel non docere, de quo non esse consilium probatum est : sed doctores atque magistros vocari, non est in nobis, sed in eis qui sic nos nominant. Non ergo potest sub consilio cadere, ut non vocemur magistri.

Item, cum nomina sint imposita ad significandum res, ridiculum est dicere, quod nomen sit prohibitum, cum res non sit interdicta. Item, consiliorum observatio maxime ad Apostolos pertinuit, quibus mediantibus ad alios pervenit. Magistri ergo nomen nullo consilio est interdictum, cum ipsi Apostoli seipsos magistros, et doctores nominaverunt I. *Tim.*, II : « Veritatem dico, non mentior, doctor gentium in fide et veritate ; » II. *Tim.*, I : « In quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, et magister gentium. »

1° Il nous reste à prouver que les paroles du Seigneur : « Ne veuillez pas être appelés maîtres, » ne renferment point un conseil, mais bien un précepte, auquel tous les hommes sont tenus, et que ce ne sont ni l'acte d'enseigner, ni le nom de maître qui sont prohibés, mais l'ambition de la maîtrise; ce qui fait que lorsqu'il ajoute : « Ni maîtres; » le commentaire dit : « Ne convoitez pas d'être appelés; » il n'interdit pas toute espèce de désirs, mais seulement le désir déréglé, comme le prouvent les paroles de la Glose, citées plus haut, et parce qu'il avoit aussi parlé d'abord des désirs effrénés des Pharisiens, disant : « Ils aiment les premières places, etc. » On peut cependant, d'après le commentaire, l'entendre dans un autre sens, et c'est aussi ce que prouve ce qui entoure la lettre elle-même. Le Seigneur prohibe en effet, en même temps et au même endroit, le nom de père et de maître, parce que nous n'avons qu'un seul Père qui est dans le ciel, et qu'un seul maître qui est Jésus-Christ. Dieu, comme le dit en effet la Glose au même endroit, « par nature est père et maître. » L'homme n'est appelé père, que par indulgence, et maître, par ministère. Le Seigneur défend d'attribuer à quelque homme que ce soit, l'autorité de la vie naturelle ou spirituelle, ou même de la sagesse. Le commentaire dit de là : « Pour vous, ne désirez pas d'être appelé maître, de peur que vous n'ayez la présomption de vous attribuer ce qui est dû à Dieu; n'appelez pas non plus les autres maîtres, de peur de transporter aux hommes l'honneur divin. » Il est dit à cette occasion, dans un autre commentaire, « que l'on doit donner à quelqu'un le nom de père, pour honorer son âge, et non pas parce qu'on le considère comme auteur de la vie. » On honore le maître pour ses rapports avec le maître véritable, comme son messager et par respect pour celui qui l'a envoyé. Ainsi donc, il demeure établi que le Seigneur n'a pas prohibé simplement par conseil ou par précepte, le nom de père ou de maître;

Restat ergo dicendum, quod Dominus dixit : « Nolite vocari Rabbi, » non sit consilium, sed præceptum, ad quod omnes tenentur, nec prohibentur actus docendi et magisterii nomen, sed ambitio magisterii : unde cum subjungit. « Nec magistri.» Glossa : « nec appetatis vocari, » nec quemlibet appetitum interdicit, sed inordinatum, ut ex Glossa prius inducta apparet, et ex hoc etiam quod de inordinato appetitu Pharisæorum præmiserat, dicens : « Amant primos recubitus, » etc. Potest tamen aliter intelligi, secundum Glossam, ut etiam ex circumstantia litteræ patet. Simul enim Dominus prohibet ibidem patris nomen ac magistri, quia unus est Pater noster qui est in cœlis, et quia magister noster unus est Christus : « Deus enim, ut Glossa dicit ibidem : et pater et magister natura dicitur. » Homo autem dicitur indulgentia pater, et magister ministerio. Prohibet ergo Dominus, ne authoritas vitæ naturalis, seu spiritualis, aut etiam sapientiæ alicui homini attribuatur : unde dicit Glossa : « Vos autem nolite vocari magistri, ne quæ Deo debentur, vobis præsumatis : neque alios Rabbi vocetis, ne divinum honorem hominibus deferatis. » Unde in alia Glossa dicitur, quod « pater vocandus est aliquis, ut honor ætati deferatur, non ut author vitæ habeatur. » Magister ex consortio veri magistri tanquam ejus nuntius, et pro reverentia ejus à quo mittitur, honoratur. Sic ergo patet, quod Dominus non prohibuit simpliciter, nec præcepto, nec consilio nomen patris,

autrement comment les saints Pères eussent-ils souffert que ceux qui président dans les monastères, fussent appelés abbés, c'est-à-dire pères? Comment aussi le vicaire de Jésus-Christ qui doit être un modèle de perfection se laisserait-il appeler, pape, c'est-à-dire, père? Saint Augustin et saint Jérôme appellent fréquemment papes, c'est-à-dire pères, les évêques auxquels ils écrivent. Il est donc tout-à-fait ridicule de soutenir que, ce que l'on dit : « Ne désirez pas d'être appelés maîtres, » soit un conseil. En admettant même que ce soit un conseil, il ne s'ensuit pas que tous les hommes parfaits y soient tenus. Ceux en effet qui font profession de perfection, ne sont pas tenus à tous les conseils, il ne sont tenus qu'à ceux auxquels ils s'obligent par vœu; autrement les Apôtres qui étoient dans l'état de perfection eussent été tenus à cette surérogation qu'observoit Paul, et qui faisoit qu'il ne recevoit rien des Eglises auxquelles il adressoit la parole, et ils eussent péché, vu qu'ils ne l'observoient pas; c'est ce que prouve ce qui se lit, I. Cor., ch. IX. Il suivroit aussi de là une certaine confusion des religions, si toutes étoient tenues à toutes les surérogations et à tous les conseils. Tout ce qu'une religion feroit par surérogation, les autres seroient aussi obligées de le faire, ce qui fait qu'il n'y auroit plus entre elles de distinction, chose fort désagréable. Donc, toutes les personnes parfaites ne sont pas obligées à tous les conseils, mais seulement à ceux auxquels elles s'obligent par vœu.

2° Quant à ce qu'ils disent, les moines ont pour objet de pleurer et non d'instruire, c'est une assertion qui ne vient nullement à leur appui; car comme saint Jérôme le montre ici, il convient au moine, par là même qu'il est moine, de faire pénitence et non d'instruire comme le prétendoient, par présomption, ceux desquels nous avons précédemment parlé, qui vouloient enseigner parce qu'ils étoient

---

aut magistri, alias quomodo sancti Patres sustinuissent, ut illi qui præsunt monasteriis, abbates, id est Patres vocarentur? Quomodo etiam Christi Vicarius qui debet esse perfectionis exemplum, Papa, id est, pater diceretur? Augustinus etiam et Hieronymus episcopos, quibus scribunt, Papas, id est, patres frequenter nominant. Stultissimum est ergo dicere, quod hoc quod dicitur : « Nolite vocari rabbi, » sit consilium. Dato etiam quod sit consilium, non sequitur, quod omnes perfecti ad istud consilium teneantur. Non enim qui statum perfectionis profitentur, ad omnia tenentur consilia : sed ad ea tantum, ad quæ ex voto se obligant, alias Apostoli qui in statu perfectionis erant, tenebantur ad hanc supererogationem quam Paulus faciebat, ut non acciperent stipendia ab ecclesiis quibus prædicabant, et peccabant cum hoc non observarent, ut patet I. *Corinth.*, IX. Sequeretur etiam ex hoc religionum confusio, si omnes ad omnes supererogationes et omnia consilia tenerentur. Quidquid enim una supererogaret, omnes supererogare tenerentur, et sic inter eas nulla distinctio remaneret, quod est inconveniens. Non ergo ad omnia consilia perfecti tenentur, sed solum ad ea, ad quæ se obligant.

Quod etiam secundo objiciunt, quod monachi non docentis, sed plangentis habent officium, pro eis non facit. Ibi enim Hieronymus ostendit, quod monacho ex hoc, quod est monachus, competat pœnitentiam agere, non docere, sicut illi sibi usurpabant, de quibus diximus, quod ex hoc ipso quod monachi erant, docere volebant, vel intendit ostendere, quod monachus ex hoc quod est monachus, non obligatur ad docendum. Sic enim Hierony-

moines, peut-être aussi a-t-il l'intention d'établir que l'état du moine ne l'oblige pas à enseigner. C'est là le sens de la preuve de saint Jérôme, dans sa lettre contre Vigilance. Mais de ce que le moine n'est pas obligé d'office d'enseigner, il ne faut pas en conclure qu'on ne peut pas lui en confier le soin, de même que l'on ne doit pas conclure, de ce que la fonction de sous-diacre n'oblige pas de lire l'Evangile, que l'on ne peut confier ce soin à celui qui a reçu cet ordre; c'est ce que dit Gratien, XVI[e] Quest., ch. I, *Superiori*. Saint Jérôme a donc voulu distinguer entre la personne du moine et celle du clerc, indiquant ce qui convient à chacun par office. Autre chose en effet est ce qui convient à chacun, parce qu'il est moine, autre chose, ce qui lui convient, parce qu'il est clerc. Il doit, en vertu de son état de moine, pleurer ses péchés et ceux des autres, il peut être comme le clerc, chargé d'enseigner et de paître le peuple. On comprend aussi par là, le sens du chapitre cité plus haut, dans lequel Gratien, traitant cette question parle de la science, de la prédication, qui concerne surtout les évêques, et non de la doctrine scholastique, à laquelle se livrent peu les évêques, ce qui fait que cette objection tombe dans l'équivoque.

3° Etant donné qu'il ne soit pas permis aux moines d'enseigner, on ne peut pas en conclure que les chanoines réguliers ne puissent pas le faire, vu qu'on les compte au nombre des clercs, desquels parle saint Augustin, dans son discours sur la vie commune des clercs, et comme il est écrit, XII[e] Quest., ch. I, *Nemo* : « Celui qui aura ou qui voudra avoir quelque chose en propre et en vivre, il ne vaut pas la peine que j'en parle, il ne demeurera pas avec moi, il ne sera pas même clerc. » Ces paroles prouvent que ceux qui vivoient sous le bienheureux Augustin, n'avoient rien en propre pour vivre et étoient comptés au nombre des clercs. Bien que, par la suite, saint Augustin ait révoqué cet interdit général, qu'il avoit porté, à savoir que personne ne

---

mus inducit hoc in epistola *contra Vigilantium*. Non autem sequitur, si monachus non habeat officium docendi, quod accidere non possit, sicut non sequitur, si subdiaconus non habeat officium legendi Evangelium, quod ad hoc officium assumi non possit, et hoc est quod Gratianus dicit XVI, quæst. 1, *Superiori* : « Voluit ergo Hieronymus distinguere inter personam monachi, et personam clerici, ostendens quid cuique ex proprio officio conveniat. » Aliud enim convenit cuique, ex eo quod monachus est, aliud ex eo quod clericus est. Ex eo quod monachus est, sua et aliorum peccata deflendi habet officium : ex eo quod clericus est, docendi et pascendi populum. Ex quo etiam patet intellectus alterius capituli supra dicti, in quo Gratianus loquitur in illa quæst. de doctrina prædicationis, quæ ad prælatos pertinet, non autem de doctrina scholastica, cui prælati non multum intendunt : unde hæc objectio procedit in æquivoco.

Item, dato quod monacho docere non liceat, non sequitur, quod Canonicis regularibus non liceat docere, cum Canonici regulares inter clericos computentur, de quibus Augustinus in sermone *De communi vita clericorum*, et habetur XII. quæst. 1. *Nemo* : « Qui habuerit proprium, vel habere voluerit, et de proprio vivere, parum est, ut dicam, non mecum manebit, sed nec clericus erit. » Ex quo patet, quod illi qui sub beato Augustino sine proprio vivebant, inter clericos computabantur. Quamvis autem Augustinus postea revoca-

pouvoit être clerc, s'il ne vivoit sans rien posséder en propre, il n'a pas pour cela révoqué que ceux qui vivoient sous lui sans rien posséder, fussent clercs, comme le prouve le chap. *Certe ego sum, quæst. eadem.*

4° Quant à ce qu'ils objectent, que l'on considère les chanoines réguliers et les moines, comme étant sur la même ligne, il faut l'entendre de tout ce qui est commun à toutes les religions ; tel que, vivre sans bien propre, s'abstenir de commerce, ne pas avocasser, etc. Autrement, on pourroit également conclure, que les chanoines réguliers ne devroient pas porter de vêtements de lin, parce que les moines ne doivent pas en porter. Les religieux, dont la religion a pour but d'instruire, à plus forte raison doivent-ils le faire, quand même les moines ne le pourroient pas ; comme il est permis aux templiers de faire la guerre, chose qui ne l'est pas aux moines.

5° Quant à ce qu'ils objectent, que le vœu de religion s'oppose à ce que l'on prenne la charge de maître, plusieurs raisons démontrent la fausseté de cette assertion. Les religieux en effet, par le vœu de religion, ne renoncent pas au monde de telle façon, qu'ils ne puissent pas user des choses du monde, ils renoncent à la vie mondaine, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas se livrer à ce que fait le monde. Il suit de là, qu'ils sont dans le monde, en tout qu'ils usent des choses du monde, mais ils ne sont pas du monde, en tant qu'ils sont libres des actions du monde. C'est pourquoi il n'est pas contre le vœu de se servir des richesses du monde et même quelquefois de partager ses plaisirs ; autrement, toutes les fois qu'ils s'assoieroient à une table richement servie, ils pécheroient mortellement, ce que l'on ne peut pas dire. Donc, leur vœu ne défend point de jouir parfois des honneurs.

6° Ce ne sont pas les seuls religieux qui sont tenus de renoncer au monde dans le sens qu'on l'entend ici, mais cette défense s'étend à

verit hoc generale interdictum, quod fecerat, ut nullus clericus esset, nisi sine proprio viveret, non tamen revocavit, quin illi qui sine proprio sub eo vivebant, clerici essent, ut patet per cap. *Certe ego sum*, quæst. eadem.

Quod autem objiciunt, quod canonici regulares et monachi ad paria censentur, intelligendum est in illis, quæ sunt communia omni religioni, sicut vivere sine proprio, abstinere à negotiationibus, et ab officio advocandi in causis, et hujusmodi ; alias possent similiter concludere, quod canonici regulares tenerentur abstinere à lineis indumentis, quia monachi ad hoc tenentur. Multo etiam fortius licet illis religiosis docere, quorum religio est ad hoc statuta, etiam si monachis non liceret, sicut templariis licet armis uti, quod non licet monachis.

Quod autem tertio objiciunt, quod assumere magisterii officium est contra votum religionis, patet multipliciter esse falsum. Religiosi enim per votum religionis non hoc modo abrenuntiant mundo, ut rebus mundi uti non possint, sed mundanæ vitæ, ut scilicet mundi actionibus non occupentur : unde et sunt in mundo, in quantum rebus mundi utuntur, et non sunt de mundo, in quantum a mundanis actionibus sunt liberi : unde non est contra votum eorum, si utantur divitiis, vel etiam quandoque deliciis, alias quandocumque deliciose comederent, mortaliter peccarent, quod non est dicendum. Unde non est contra votum eorum, si quandoque honoribus utantur.

Item, mundo secundum quod ibi accipitur non solum religiosi sed etiam omnes homines abrenuntiare tenentur, quod pa-

tous les hommes, comme le prouvent les paroles suivantes de saint Jean : « Si quelqu'un aime le monde, la charité du Père n'est pas en lui, parce que tout ce qui est dans le monde, » ajoute le commentaire, etc. Tous ceux qui aiment le monde ne possèdent donc rien que ces trois choses qui renferment tous les genres de vices. Il résulte de là que ce ne sont ni les richesses, ni les délices de la vie que l'on dit appartenir *simplement* au monde, mais le désir sans frein de ces mêmes richesses et de ces plaisirs ; et ainsi ce n'est pas aux seuls religieux, mais à tous les hommes, qu'est interdit non pas l'honneur, mais l'ambition de l'honneur. Le commentaire dit : « Là est l'orgueil de la vie, c'est-à-dire toute ambition du monde. »

7° Etant donné que l'on comprenne l'honneur comme appartenant *simplement* au monde, on ne peut cependant pas dire cela de toute espèce d'honneur, mais seulement de l'honneur qui consiste dans les choses du monde. On ne peut pas dire, en effet, que l'honneur du sacerdoce appartienne au monde, ni semblablement l'honneur de la maîtrise, vu que la science qui acquiert un tel honneur est du nombre des biens spirituels. Donc comme les religieux, par leur vœu, ne renoncent pas au sacerdoce, ils ne renoncent pas non plus à la maîtrise ou doctorat.

8° Il est faux de dire que la maîtrise ou doctorat soit un honneur, car c'est une fonction qui entraîne avec elle l'honneur. En admettant même que les religieux eussent renoncé à toute espèce d'honneur, ils n'oseroient pourtant pas renoncer aux choses auxquelles est dû l'honneur, autrement ils auroient renoncé aux actions vertueuses. L'honneur, en effet, d'après le Philosophe, liv. I, Ethic., « est la récompense de la vertu. » Ce n'est donc pas une raison pour quelqu'un de s'abstenir de la maîtrise ou doctorat; parce que le diable en trompe quelques-uns, enflés qu'ils sont par l'honneur qu'elle procure, comme il ne faut pas s'abstenir des bonnes œuvres, parce que, comme le dit

---

tet ex hoc, quod supra præmittit *Joan.* : « Si quis diligit mundum, non est charitas Patris in eo : » « quoniam omne quod est in mundo, » etc. Glossa. Omnes dilectores mundi nihil habent nisi hæc tria, quibus omnia vitiorum genera comprehenduntur : unde patet, quod ad mundum dicuntur ibi pertinere non divitiæ et deliciæ simpliciter, sed inordinatus appetitus earum, et sic non solum religiosis, sed etiam omnibus interdicitur non quidem honor, sed ambitio honoris. Glossa : « Ibi superbia vitæ, id est, omnis ambitio sæculi. » Item, dato quod honor simpliciter ad mundum pertinere intelligatur, non tamen hoc non potest dici de quolibet honore, sed de honore qui consistit in rebus mundanis : non enim potest dici, quod honor sacerdotii pertineat ad mundum, et similiter nec honor magisterii, cum doctrina quam consequitur talis honor, sit de spiritualibus bonis. Sicut ergo religiosi non abrenuntiant per votum sacerdotio, ita nec magisterio. Item, hoc falsum est, quod magisterium sit honor : est enim officium, cui debetur honor. Dato etiam quod religiosi cuilibet honori abrenuntiassent, non tamen abrenuntiaverunt eis, quibus debetur honor, alias renuntiassent operibus virtutum. Honor enim secundum Philosophum in I. *Ethic.*, « est præmium virtutis. » Nec propter hoc aliquis debet abstinere à magisterio, quia diabolus aliquos inflatos honore magisterii decipit, sicut nec à bonis operibus, quia Au-

saint Augustin, l'orgueil tend même des piéges aux bonnes œuvres pour les mortifier.

9° Ils objectent encore que les religieux font profession d'une humilité parfaite. On répond à cette assertion qu'elle est fausse ; ce n'est pas, en effet, d'humilité qu'ils font vœu, mais bien d'obéissance. L'humilité, non plus que les autres vertus, ne tombe pas en effet sous le vœu, puisque les actes de vertu sont de nécessité, parce qu'ils sont de précepte, et que le vœu, lui, est proprement de ce qui est volontaire. La perfection d'humilité ne peut pareillement tomber sous le vœu, non plus que celle de charité, puisque la perfection d'une vertu ne vient pas de notre libre arbitre, mais est un pur don de Dieu. Mais en admettant même qu'ils fussent tenus à une humilité parfaite, il ne faut pas en conclure qu'ils ne puissent pas jouir de quelques honneurs ; de même qu'en vertu de la pauvreté parfaite dont ils font profession, il leur est défendu de posséder des richesses, parce que la possession des richesses est une chose opposée à la pauvreté ; ce n'est pas la jouissance des honneurs qui est opposée à l'humilité, mais c'est s'élever outre mesure dans les honneurs. Saint Bernard dit à cette occasion dans son livre de la Considération : « Il n'y a pas de perle plus brillante que l'humilité, à savoir dans la parure du souverain Pontife. » Plus, en effet, il domine les autres par son élévation, plus aussi son humilité le rend supérieur à lui-même. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, chap. III : « Plus vous êtes élevé, plus aussi il faut vous humilier en tout. » Quel est celui qui oseroit dire que saint Grégoire a perdu de la perfection d'humilité, parce qu'il a été promu au comble des honneurs de l'Eglise? Ce que nous venons de dire prouve que la maîtrise ou doctorat n'est pas un honneur ; ainsi donc cette raison est de nulle valeur.

10° A ce qu'ils objectent ensuite, on répond que saint Denis établit

---

gustinus dicit : « Superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. »

Ad illud autem quod quarto objiciunt, quod religiosi profitentur perfectam humilitatem, dicendum, quod est falsum : non enim vovent humilitatem, sed obedientiam. Humilitas enim sub voto non cadit, sicut nec aliæ virtutes, cum actus virtutum sint necessitatis, quia sunt in præcepto, votum autem est de eo quod est voluntarium. Similiter etiam nec perfectio humilitatis sub voto cadere potest, sicut nec perfectio charitatis, cum perfectio virtutis non sit ex nostro arbitrio, sed ex Dei munere.

Dato autem quod ad perfectam humilitatem tenerentur, non sequitur, quod non possent aliquibus honoribus potiri, sicut non possunt possidere divitias propter hoc quod profitentur summam paupertatem, quia possidere divitias paupertati opponitur : non autem potiri honoribus opponitur humilitati, sed in honoribus se inordinate extollere. Unde et Bernardus dicit in libro *De Consideratione* : « Nulla splendidior gemma humilitate, scilicet in omni ornatu Summi Pontificis. » Quo enim celsior cæteris, eo humilitate apparet illustrior, et seipso. Et *Ecclesiastici*, III, dicitur : « Quanto magnus es, humilita te in omnibus. » Quis enim audeat dicere, quod Gregorio aliquid de perfectione humilitatis deperierit, quia ad summum apicem ecclesiastici honoris promotus est ? Patet etiam ex dictis, quod magisterium non est honor, et sic ratio illa penitus nihil valet.

une différence entre les moines et les diacres, les prêtres et les évêques; il est évident aussi qu'il parle des moines qui, aux temps de la primitive Eglise, n'étoient pas clercs, comme le prouve la XVIe Quest., I. *Superiori*. L'histoire ecclésiastique atteste, que les moines, jusqu'aux temps d'Eusèbe, de Zozime et de Sirice, ne furent pas clercs. Donc, on ne peut rien conclure des paroles de saint Denis, par rapport aux moines, qui sont, ou évêques, ou prêtres ou diacres. Leur raison se tire aussi d'une fausse interprétation de saint Denis. Il donne en effet le nom d'actions sacrées aux sacrements de l'Eglise, disant que le baptême est une purification et une illumination, mais que la confirmation et l'eucharistie sont la perfection, comme le prouve ce qui se lit, ch. IV de la Hiérarchie ecclésiastique : « Il n'y a que les ordres desquels il vient d'être parlé, auxquels il est permis de dispenser ces choses. » Or, enseigner dans les écoles, n'est point une de ces actions dont parle saint Denis; autrement personne, à moins qu'il ne fût diacre ou prêtre, n'auroit le pouvoir d'enseigner dans les écoles.

Les moines clercs ont pareillement le pouvoir de consacrer le corps de Jésus-Christ, ce qui n'est permis qu'aux prêtres. Donc, à plus forte raison, peuvent-ils remplir les fonctions de professeur, qui ne requièrent point d'ordre sacré.

11° Quant à ce qu'ils objectent, que personne ne peut remplir les fonctions ecclésiastiques et continuer de vivre convenablement sous la règle monastique, et par conséquent bien moins dans l'enseignement, il ne faut pas l'entendre des choses qui appartiennent à l'essence de la religion, comme le prouve l'ensemble même de la question, parce que ceux qui se livrent aux fonctions ecclésiastiques, peuvent les garder parfaitement; mais on doit l'entendre des autres observances, telles que le silence, les veilles, etc. C'est encore ce que prouve

---

Ad id quod quinto objiciunt, dicendum, quod Dionysius distinguit monachos contra diaconos, presbyteros et episcopos. Patet etiam quod loquitur de monachis, qui clerici non erant tempore Ecclesiæ primitivæ, ut patet XVI. quæst. I. *Superiori*. Monachos usque ad tempus Eusebii, Zozimi et Siritii clericos non fuisse, ecclesiastica testatur historia, et sic non potest concludi per dictum Dionysii, aliquid de monachis qui sunt episcopi, vel presbyteri, vel diaconi. Procedit etiam eorum ratio ex malo intellectu Dionysii. Vocat enim actiones sacras ecclesiastica sacramenta, baptismum dicens esse purgationem, et illuminationem : sed confirmationem et eucharistiam perfectionem, ut patet in IV. cap. *Ecclesiast. hierarch.*, et hæc dispensare non licet, nisi prædictis ordinibus, sed docere in scholis non est de istis sacris actionibus, de quibus Dionysius loquitur, alias nullus posset docere in scholis nisi esset diaconus, vel sacerdos. Item, monachi clerici possunt conficere corpus Christi, quod non nisi sacerdotibus licet. Ergo multo fortius docendi uti possunt officio, ad quod sacer ordo non requiritur.

Ad aliud quod sexto objiciunt, quod nullus potest ecclesiasticis officiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere, et ita multo minus scholastice, intelligendum est non de his quæ ad substantiam religionis pertinent, ut etiam per apparatum ibi patet, quia hæc bene servare possunt ecclesiasticis vacantes officiis, sed intelligitur, quantum ad alias observantias,

ce qui suit, dans le chapitre indiqué déjà : afin qu'il garde lui-même, ce qu'il y a de difficile dans le monastère, celui qui chaque jour est contraint de se livrer aux fonctions ecclésiastiques. Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il y en ait quelques-uns qui s'abstiennent de ces observances régulières, pour se livrer à l'utilité commune, par l'enseignement, comme le prouve la conduite de ceux que l'on prend pour l'épiscopat; même lorsqu'ils demeurent dans les cloîtres, il arrive quelquefois qu'on les dispense, pour des choses de ce genre, pour une raison quelconque. En outre, il y a certains religieux qui en demeurant dans leurs cloîtres, gardent ce que leur ordre a de difficile, et poursuivent néanmoins leur fonction de professeur, fonction qu'ils tiennent de la nature même de leur ordre.

12° On répond à ce qu'ils objectent, que celui-là dépasse les bornes qui lui sont tracées, qui, comme le dit le commentaire au même endroit, s'applique à des choses qui ne lui sont pas permises. Mais on regarde comme permis ce qui n'est défendu par aucune loi. C'est pourquoi, si le religieux fait quelque chose qui ne lui est pas défendu par sa règle, il ne dépasse pas les bornes qui lui sont prescrites, bien que sa règle ne fasse aucune mention de cette action; autrement il ne seroit pas permis à certains religieux, qui ont des règles plus larges, d'embrasser les règles et les statuts d'une vie plus parfaite; assertion contraire à ce que dit l'Apôtre, Philip., ch. III : « Lequel oubliant ce qui étoit derrière lui, s'avançoit vers ce qui étoit devant lui. » En outre, il y a certains religieux qui, d'après l'institution même de leur ordre, ont pour objet d'acquérir de la science, ce qui fait que cette objection ne les atteint nullement.

13° Quant à ce qu'ils objectent, que dans un collége de religieux il ne doit y avoir qu'un docteur, il est facile de voir que c'est une ini-

---

sicut silentium, et vigilias et hujusmodi, quod etiam patet ex hoc quod sequitur in prædicto capitulo, ut ipse districtionem monasterii teneat, qui quotidie in ministerio ecclesiastico cogitur deservire. A quibus observantiis regularibus non est inconveniens, si aliqui abstineant, ut utilitati communi vacent docendo, sicut patet in illis qui ad prælationis officium assumuntur, cum etiam in claustris manentes in talibus quandoque dispensationem accipiant propter aliquam causam. Et præterea aliqui religiosi sunt qui in claustris suis manentes, districtionem sui ordinis servantes, scholastico insistunt officio, quod ex institutione sui ordinis habent.

Ad illud quod septimo objiciunt, dicendum, quod ille se superextendit supra mensuram suam, ut patet per Glossam ibidem, qui se extendit ultra, quam ei concedatur. Illud autem intelligitur concessum, quod nulla lege prohibitum invenitur. Unde si religiosus aliquid faciat, quod non sit sibi per regulam suam prohibitum, non superextendit se supra mensuram, quamvis de illo faciendo in regula nulla mentio fiat, alias non liceret religiosis aliquibus, qui habent regulas latiores, assumere sibi perfectioris vitæ consuetudines et statuta, quod est contra Apostolum *ad Philipp.*, III, qui « ea qui retro sunt obliviscens, ad ea quæ sunt, priora se extendebat. » Et præterea aliqui religiosi sunt, qui doctrinam ex institutione sui ordinis habent, et patet quod contra eos dicta objectio non procedit.

Quod autem adjungunt, quod in uno religiosorum collegio duo doctores esse non debeant, manifeste patere potest iniquum esse. Cum enim religiosi non sint minus

quité ; car, comme ainsi que nous l'avons dit plus haut, les religieux ne sont pas moins humbles que les séculiers, ils ne doivent pas, en ce qui concerne l'instruction, être d'une condition pire que la leur. Mais elle le seroit d'après ce qui vient d'être dit, puisque plusieurs religieux n'auroient pas plus de facilité de parvenir au doctorat qu'un seul séculier, qui étudieroit en particulier et par lui-même ; lui à qui il seroit possible, pourvu qu'il eût assez de science, d'obtenir le titre de docteur. On peut aussi dire, qu'en faisant cette position aux religieux, on entraveroit chez eux le progrès des études ; car, de même que si l'on enlevoit à celui qui combat la récompense de la bataille, on entraveroit la bataille elle-même, parce que, comme le dit le Philosophe, III. liv., Eth. : « Les hommes, chez lesquels ceux qui sont courageux sont honorés, et ceux qui sont timides sont déshonorés, semblent être de valeureux combattants ; de même, si l'on enlève à celui qui étudie le titre de docteur, qui est la récompense de son travail, c'est entraver l'étude.

On peut encore dire que si, après que quelqu'un auroit fait des progrès dans l'étude, on lui refusoit le doctorat, on considéreroit ce refus comme un châtiment pour lui. Par conséquent, s'il est plus difficile à un religieux qu'à un autre d'obtenir le titre de docteur, par le fait qu'il est en religion, c'est le punir à cause de son état ; ce qui est punir les hommes pour le bien, chose vraiment inique.

Il faut donc dire, par rapport à ce qu'ils objectent en premier lieu, que cette autorité ne concerne pas plus les religieux que les séculiers. Sous le nouveau Testament, en effet, tous les chrétiens sont appelés frères, ce qui est une chose évidente par elle-même ; le collége ou réunion des chrétiens, quels qu'ils soient, s'appelle Eglise. L'autorité citée cependant n'interdit pas aux religieux, non plus qu'aux séculiers, d'être plusieurs docteurs, parce que, comme le dit saint Augustin, « on dit qu'ils sont plusieurs docteurs, ceux qui

---

humiles, quam sæculares, ut supra probatum est, non debet in docendo religiosi pejor esse conditio, quam sæcularis. Esset autem secundum positionem prædictam, quia non major via pateret toti uni multitudini religiosorum veniendi ad magisterium, quam uni sæculari, qui singulariter per se studet, qui magister fieri potest si in studio proficiat. Item, secundum hanc positionem profectus studii in religiosis impeditur. Sicut enim pugnanti esset impedimentum ad pugnam, si præmium pugnæ ei subtraheretur, quia ut Philosophus in III. *Ethic.*, dicit : « fortissimi pugnatores esse videntur, apud quos sunt timidi inhonorati, fortes honorati, ita studenti essent impedimentum ad studium, si ei magisterium subtrahatur, quod est studentis præmium. » Item, hoc reputaretur in pœnam infligi alicui, si ei postquam in studio profecit, magisterium denegaretur. Si ergo religiosus in magisterio consequendo plusquam alii impediatur, ex hoc ipso quod religiosus est, punietur, et hoc est punire homines pro bono, quod iniquum est.

Ad primum ergo quod inducunt dicendum, quod illa authoritas non magis ad religiosos pertinet, quam ad sæculares. Fratres enim in novo Testamento omnes Christiani appellantur, ut per se patet : quorumlibet etiam Christianorum collegium Ecclesia dicitur. Non tamen numerus magistrorum interdicitur per authoritatem prædictam religiosis, seu sæcularibus, quia

enseignent des choses opposées, et ils sont plusieurs qui enseignent, mais il n'y a qu'un maître dans le cas contraire; » ce qui fait que ce n'est pas la pluralité des docteurs qui est défendue, mais leur opposition ; ou d'après la lettre, il est plutôt défendu de ne pas prendre indifféremment qui que ce soit pour enseigner; on doit choisir des hommes discrets et instruits dans les Écritures, comme le dit encore le commentaire, et c'est là le propre du petit nombre. Il est dit dans un autre commentaire, « que cette autorité éloigne de la fonction de la parole, ceux qui ne sont pas instruits du verbe de la foi, de peur d'entraver les vrais prédicateurs, » ou qu'elle parle du doctorat qui convient aux prélats des églises; » car un seul prélat ne peut pas être chargé de plusieurs églises, de même, qu'une seule église ne peut pas en avoir plusieurs. C'est pour cela que le commentaire dit : « Que votre désir ne soit pas d'être plusieurs maîtres ou docteurs, dans une même église, ni un seul dans plusieurs; » c'est-à-dire plusieurs évêques, eux qui seuls sont les maîtres des églises. Ce n'est pas en effet celui qui enseigne dans un collége, qui est maître de l'église, bien que le collége auquel il appartient, porte le nom d'église.

Il faut répondre à leur seconde objection, que s'il y a plusieurs maîtres dans un collége, ils ne président pas à ce collége, comme le pilote dans un navire, ou le chef parmi les abeilles; mais seulement que chacun préside dans sa classe. L'autorité précitée est donc loin de prouver ce qu'on veut lui faire prouver, elle établit seulement qu'il ne peut pas y avoir plusieurs maîtres dans une classe.

A leur troisième objection, on répond que, par là même que, dans un collége de religieux, les maîtres sont nombreux, ce n'est pas ce qui exclut les séculiers de la science; car, quoique les colléges religieux soient nombreux, on ne trouve pas toujours dans chaque collége religieux plusieurs hommes aptes à instruire; comme il n'est pas

ut Augustinus dicit : « Multi magistri dicuntur, qui contraria docent, et multi docentes unus magister sunt. » et sic contrarietas, non pluralitas doctorum prohibetur : vel magis secundum litteram prohibetur, ut non quilibet indifferenter ad magisterium assumatur, sed discreti et in Scripturis edocti, ut dicit Glossa, et hoc paucorum est. Et alia Glossa dicit, quod « non eruditos in verbo fidei ab officio verbi removet, ut non impediat veros prædicatores. » Vel loquitur de magisterio, quod competit prælatis ecclesiarum. Prohibetur enim, ne unus pluribus ecclesiis, aut plures uni ecclesiæ præsint, unde Glossa : « In pluribus ecclesiis, aut plures in una ecclesia ne velitis esse magistri, id est, prælati, qui soli sunt ecclesiarum magistri : non enim qui de aliquo collegio docet, ecclesiæ magister est, quamvis collegium de quo est ecclesia, dicatur. »

Ad secundum dicendum, quod plures magistri, qui sunt de uno collegio, non præsunt illi collegio sicut rector in navi, vel principes in apibus, sed sicut unusquisque præest in sua scola : unde per auctoritatem prædictam non potest probari, quod intendunt, sed solum quod in una schola non possunt esse plures magistri.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod in uno religiosorum collegio multiplicantur plures magistri, non excluduntur seculares à doctrina quamvis sint multa religiosorum collegia : quia non semper de quolibet religiosorum collegio inveniuntur plures ad docendum idonei, sicut nec ali-

défendu à quelqu'un d'enseigner, par cela qu'il peut y avoir dans un diocèse autant de maîtres que l'on trouve d'hommes qui en sont dignes ; pour la même raison, il arrive que si même l'on en trouve plusieurs qui soient aptes à le faire, il faut choisir parmi eux ceux qui sont le plus aptes, soit qu'ils soient religieux ou séculiers et cela sans acception de personne. Ce n'est pas le grand nombre de maîtres, qui fait mépriser l'Ecriture sainte, s'ils sont capables ; ce qui surtout la fait mépriser, c'est leur incapacité, quand même ils seroient peu nombreux. C'est pourquoi il ne convient nullement de déterminer le nombre des docteurs, de peur d'exclure par là ceux qui sont les plus dignes d'enseigner.

CHAPITRE III.

Est-il permis à un religieux de faire partie d'une société de maîtres séculiers ?

Poussés qu'ils sont par la méchanceté qui les anime, ils s'efforcent de prouver que les religieux ne doivent pas communiquer avec les séculiers, pour les choses qui concernent l'étude, en sorte que s'ils ne peuvent pas complètement les empêcher d'enseigner, ils les entravent au moins dans l'accomplissement de cette charge. Pour prouver cette thèse, ils s'appuient : 1° Sur ce qui se lit dans la 16. Const., Quest. VII. *Cons. in novâ actione* ; il y est dit : « Dans une seule et même fonction, il ne doit pas y avoir de profession dissemblable ; » c'est aussi ce que prohibe la loi divine. Moïse dit à cet égard : « Vous ne labourerez pas avec le bœuf et l'âne liés ensemble ; » c'est-à-dire, vous n'associerez pas pour la même fonction des hommes de professions diverses ; et un peu plus bas : « Car, ils ne peuvent être ni unis, ni associés, ceux dont les études et les vœux sont différents. » Mais comme la profession des religieux et celle des séculiers sont dissemblables, il n'est pas pos-

---

quis à docendo impeditur propter hoc, quod de qualibet diœcesi possunt esse tot magistri, quot ad hoc inveniuntur digni; ratione eadem, ut si etiam multi invenirentur idonei, de utrisque essent magis idonei præeligendi, sive religiosi, sive sæculares sine personarum acceptione. Nec tamen ex multitudine doctorum sacra Scriptura venit in contemptum, dummodo sint sufficientes, sed magis ex insufficientia etiam si sunt pauci, unde non est conveniens determinatum numerum magistrorum esse, ne hac occasione idonei à magisterio repellantur.

CAPUT III.

An religiosus licite possit esse de collegio sæcularium magistrorum.

Adhuc autem sua malitia eos instigante conantur ostendere, quod religiosi sæcularibus, in his quæ ad studium pertinent, communicare non debent ; ut si non ex toto doctrinæ amittant officium, tamen in executione officii aliquo modo impediantur. Ad hoc autem ostendendum, inducunt primo illud quod habetur decimasexta, quæst. VII. cap. *In nova actione*, ubi dicitur : « In uno eodemque officio non debet esse dispar professio, quod etiam in lege divina prohibetur, » dicente Moyse : « Non arabis simul in bove et asino, » id est, homines diversæ professionis in uno officio simul non sociabis, » et infra : « Nam cohærere, et conjungi non possunt, quibus et studia, et vota sunt diversa. » Cum ergo religiosis et sæcularibus sit professio dispar, in uno docendi officio sociari non possunt. Item, cum quilibet morem gerere debeat

sible de les unir pour enseigner. Comme pareillement chacun doit vivre de la même vie que ceux avec qui il est uni, il ne paroît pas convenable, d'après saint Augustin, qu'un seul et même individu fasse, en même temps et au même moment, partie d'une société de religieux et d'une société de séculiers ; il ne lui est pas possible, en effet, d'imiter en même temps les actions des uns et des autres.

Ainsi donc, un religieux qui est membre d'une société ou collége de sa religion, ne peut pas faire partie d'une société de docteurs séculiers. Il est pareillement établi, d'après ce qu'en a réglé le Droit, que le même individu ne peut pas faire partie de diverses sociétés séculières, à moins que par hasard il n'ait été dispensé ; à plus forte raison donc il n'est pas permis à un religieux, qui fait partie d'une société ou collége de sa religion, d'être membre d'une société séculiere. Tous ceux aussi qui font partie d'une société, sont tenus d'observer les lois de cette société ; mais les religieux ne peuvent observer les lois qui conviennent à une société de docteurs séculiers, car il ne leur est pas possible de s'obliger à ce à quoi s'engagent les autres, il ne leur est pas permis de faire les mêmes serments, ni d'observer ce qu'ils observent, vu qu'ils ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, *sui juris*, mais qu'ils sont sous la dépendance d'autrui ; ainsi donc, il est évident qu'ils ne peuvent pas faire partie de la même société qu'eux.

Mais poussant encore plus loin leur malice, ils cherchent à retrancher de la société, en les diffamant, ceux qu'ils voient ne pouvoir en séparer par des raisons efficaces. Ils disent en effet, que les religieux causent des scandales et sont des pierres d'achoppement ; ce qui fait qu'il faut éviter leur société, comme le dit l'Apôtre, Rom., ch. ult. : « Mais je vous prie, mes frères, de prendre garde à ceux qui causent parmi vous des divisions et des scandales contre la doctrine que vous avez apprise, et d'éviter leur compagnie. »

Ils soutiennent aussi, qu'il faut éviter les religieux, parce qu'ils

---

illis quibus convenit, secundum Augustinum inconveniens videtur, ut unus et idem sit de religioso et sæculari collegio simul et semel : non enim potest simul utrorumque actus imitari.

Sic ergo religiosus qui est de collegio suæ religionis, non potest esse de collegio sæcularium doctorum. Item, secundum juris ordinationem statutum est, ut unus et idem non sit in diversis collegiis sæcularibus nisi forte per dispensationem : multo igitur minus religiosus, qui est de collegio suæ religionis, poterit esse de collegio sæcularium magistrorum. Item, quicumque sunt de aliquo collegio, observare tenentur ea, quæ ad illud collegium spectant : religiosi autem observare non possunt ea, quæ competunt collegio doctorum et scholarium sæcularium, non enim possunt se obligare ad quæ alii se obligant, nec jurare quæ alii jurant, vel alia hujusmodi servare, quæ alii servant, cum non sint sui juris, sed sub potestate alterius constituti, et ita videtur, quod non possint esse de collegio eorum.

Adhuc autem amplius in sua procedunt malitia, ut quos à societate vident, se non posse efficaci ratione dividere, saltem infamando sejungant. Dicunt enim per religiosos offendicula et scandala excitari, et ideo se debere eorum vitare consortium, secundum præceptum Apostoli *ad Romanos*, ultimo : « Rogo autem vos fratres, ut observetis eos, qui dissensiones et offendicula

vivent dans l'oisiveté, et que l'Apôtre dit, II. Thes., ch. III : « Nous vous ordonnons, mes frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; » le commentaire ajoute : « nous vous commandons par Jésus-Christ : » « De vous éloigner de tous ceux d'entre vos frères qui se conduisent d'une manière déréglée, » la glose, c'est-à-dire, de ne pas communiquer avec ceux qui vivent d'une manière peu conforme à la tradition qu'ils ont reçue de nous ; il ajoute ensuite, par rapport au travail des moines, ce qui suit : « Car vous savez vous-mêmes comment il faut nous imiter, etc. » Il dit expressément encore plus bas : « Si quelqu'un n'obéit pas à ce que nous ordonnons par notre lettre, à savoir en ce qui concerne le travail des mains, notez-le et n'ayez pas de commerce avec lui, afin qu'il en ait de la confusion et de la honte. » Ils accusent aussi les religieux d'être eux-mêmes les auteurs des dangers qui existeront dans les derniers temps, ce qui fait qu'il faut les éviter ainsi que le dit l'Apôtre, II. Tim., ch. III : « Mais sachez que dans les derniers jours, il viendra des temps dangereux, car il y aura des hommes amoureux d'eux-mêmes, avares, glorieux, superbes, etc., » et un peu plus bas : « qui auront une apparence de piété ; » c'est-à-dire, d'après le commentaire, de religion, « mais qui ruineront la vérité et l'esprit ; fuyez donc ces personnes. » Mais il est écrit, même chapitre : « Les hommes méchants et les imposteurs se glorifieront de plus en plus dans le mal, étant eux-mêmes dans l'illusion et y faisant tomber les autres. » C'est pourquoi, ne se contentant pas de diffamer les moines, ils s'appliquent à ruiner l'autorité même de l'Apôtre, disant : Que l'autorité apostolique elle-même, ne peut pas les contraindre à admettre les religieux dans leur société, parce que d'après les règles du droit civil, personne ne peut être contraint à faire partie d'une société, vu que c'est la volonté qui donne de la consistance à la société. Il résulte donc de là,

præter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab illis. » Dicunt etiam, quod religiosi otiose vivunt, unde vitari debent, secundum præceptum Apostoli, II. *ad Thessal.*, III : « Denuntiamus autem vobis fratres in nomine Domini nostri Jesu Christi. » Glossa : « Per Jesum præcipimus, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate. » Glossa id est : « non communicetis eis, qui ambulant inordinate, et non secundum traditionem quam acceperunt à nobis, » et subjungit de labore manuum dicens : « Ipsi enim scitis, quemadmodum oporteat imitari nos, etc. » Et infra expressius : « Si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, scilicet de operando manibus, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur. » Imponunt etiam religiosis, quod ipsi sunt actores periculorum in novissimis diebus futurorum, unde sunt vitandi secundum præceptum Apostoli, II. *Tim.*, III : « Hoc autem scitote quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, » et infra : « Habentes quidem speciem pietatis, » id est, religionis, secundum Glossam, virtutem autem ejus abnegantes, et hos devita : sed sicut in eodem capitulo dicitur, mali homines et seductores proficient in pejus errantes et in errorem mittentes, unde non contenti religiosorum infamia, etiam Apostoli eam authoritatem evacuare conantur, dicentes, quod nec etiam Apostolica authoritate cogi possunt, ut ad suam societatem religiosos admittant, quia secundum juris civilis ordinem nullus ad societatem compelli debet, cum societas voluntate firmetur : unde nec ipsi compelli possunt aliqua authoritate, ut religiosos in

qu'il n'y a pas d'autorité qui puisse les contraindre d'admettre les religieux dans leur société.

L'autorité apostolique, disent-ils encore, ne s'étend qu'à ce qui concerne la *chaire*. Ce qui fait que l'Apôtre disoit, II. Cor., chap. X : « Ainsi nous ne nous glorifions pas démesurément, mais nous renfermant dans les bornes du partage que Dieu nous a donné. » Mais comme ils le disent, la société de ceux qui étudient ne dépend pas de la *chaire*, il n'y a seulement que la collation des bénéfices, l'administration des sacrements, etc., qui en dépendent; ce qui fait encore qu'on ne peut pas les forcer par l'autorité apostolique, à admettre les religieux dans leur société. Ils disent aussi, le pouvoir conféré aux ministres de l'Eglise, ils ne le reçoivent pas pour la destruction, mais bien pour édifier, ainsi que le dit l'Apôtre, II. Cor., chap. ult. Mais la société des religieux et des séculiers est organisée de manière à tendre à la destruction, ainsi qu'ils s'efforcent de le prouver par ce qui précède; ce qui fait qu'on ne peut pas les forcer, par l'autorité apostolique, à admettre les religieux dans leur société.

Il est facile de voir que ce sentiment, qui est le leur, est faux, condamnable et futile. Il mérite d'être condamné, parce qu'il déroge à l'unité de l'Eglise qui, d'après l'Apôtre, consiste, Rom., ch. XII, « en ce qu'étant plusieurs, nous ne sommes qu'un seul corps en Jésus-Christ, étant mutuellement les membres les uns des autres. » « Nous sommes, dit le commentaire, les membres les uns des autres, quand nous venons en aide aux autres, ou que nous avons besoin de leur secours. » C'est pourquoi on dit chacun, d'après le commentaire, parce qu'il n'y en a aucun d'exclu, ni le plus grand, ni le plus petit. Il est évident, d'après cela, qu'il déroge à l'unité de l'Eglise, celui, quel qu'il soit, qui empêche quelqu'un d'être membre d'un autre en le servant, suivant que sa charge l'exige. Mais comme la fonction d'ensei-

---

suam societatem admittant. Item, apostolica authoritas non se extendit, nisi ad ea quæ ad cathedram pertinent. Unde Apostolus dicebat, II. *Corinth.*, X : « Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram regulæ qua mensus est nobis Deus. » Ad cathedram autem ut dicunt, non pertinet studentium societas, sed collatio beneficiorum, administratio sacramentorum, et alia hujusmodi : unde authoritate apostolica cogi non possunt, ut religiosos ad suam societatem admittant. Item potestas ministris ecclesiæ collata est, « non in destructionem, sed in ædificationem, » ut dicitur II. *Corinth.*, ult. Unde cum in destructionem ordinetur societas religiosorum et sæcularium, ut ex præmissis ostendere conantur, compelli non possunt apostolica authoritate, ut religiosos ad suam societatem admittant.

Hæc autem eorum sententia invenitur esse damnosa falsa et frivola. Damnosa quidem est, quia derogat ecclesiasticæ unitati quæ consistit secundum Apostolum *ad Rom.*, XII, in hoc, « quod multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alterius membra. » Glossa : « Sumus alter alterius membra, dum sumus aliis servientes, aliis indigentes. » Ideo dicitur, singuli secundum Glossam, quia nullus excluditur major, vel minor : unde patet quod ecclesiasticæ unitati derogat, quicumque impedit, quod unusquisque alterius membrum non sit ei serviendo secundum officium sibi competens. Cum ergo religiosis competat docendi officium, de quo post pauca Apostolus mentionem

gner convient aux religieux, fonction de laquelle parle l'Apôtre un peu plus loin, lorsqu'il dit : « Soit celui qui enseigne, » le commentaire ajoute, « qui a grace pour enseigner, » « devient membre de l'autre par la communication de la science. » Il est donc évident qu'il déroge à l'unité ecclésiastique celui, quel qu'il soit, qui empèche les religieux de communiquer aux autres la science par l'enseignement, ou de l'apprendre eux-mêmes de quelqu'un. Elles dérogent à la charité les choses dites plus haut, parce que, d'après le Philosophe, VIIIe liv. Ethic., « l'amitié est fondée sur la communication, et c'est ce qui la conserve. » Ce que dit Salomon au livre des Proverbes vient à l'appui de ce qui précède, chap. XVIII : « L'homme aimable pour la société sera plus véritablement ami que le frère. » Celui donc qui empèche les séculiers d'avoir des rapports avec les religieux pour l'étude, ou *vice versâ*, entrave la charité, et par-là même répand des ferments de dissensions et de querelles.

Cette opinion déroge aussi aux progrès des études. Dans toutes les affaires que plusieurs peuvent traiter, l'union d'un certain nombre de personnes est d'un grand secours. On lit au livre des Proverbes, ch. XVIII : « Le frère qui est soutenu de son frère est comme une ville forte ; » et dans l'Ecclésiastique, ch. IV : « Il vaut mieux qu'ils soient deux qu'un seul, car ils ont l'avantage de leur union. » Mais l'union est surtout utile pour s'instruire, parce que souvent l'un ignore ce qu'un autre découvre ou ce qui lui est communiqué. Le Philosophe dit aussi dans le premier livre Du monde et du ciel, que « les anciens philosophes, dans diverses réunions, découvrirent la vérité sur les choses célestes. » Celui donc, quel qu'il soit, qui sépare un genre quelconque d'hommes de la société de ceux qui étudient, met un obstacle à l'étude commune, chose surtout vraie pour les religieux qui, plus ils sont libres des soucis du siècle, plus ils sont aptes à l'étude,

---

facit, dicens : « Sive qui docet in doctrina. » Glossa : « Qui habet gratiam docendi, ut membrum alterius in exhibitione doctrinæ, » manifestum est, quod ecclesiasticæ unitati derogat, quicumque religiosos impedit, ne quemquam docere possint, vel à quocunque addiscere. Derogant etiam prædicta charitati, quia secundum Philosophum in VIII et X *Ethicorum* : « In communicatione amicitia fundatur et salvatur, » cui congruit sententia Salomonis, *Proverb.*, XVIII : « Vir amabilis ad societatem magis amicus erit quam frater. » Unde qui prohibet sæculares in studio religiosis communicare, vel econverso, impedit charitatem, et ex hoc etiam dissensionis et rixæ disseminat incentivum.

Derogat etiam hæc sententia profectui studentium. In omnibus enim negotiis, quæ à pluribus exerceri possunt, plurium societas multum prodest : unde *Proverb.*, XVIII : « Frater, qui adjuvatur à fratre, quasi civitas firma ; » et *Ecclesiast.*, IV : « Melius est duos esse simul, quam unum, habent enim emolumentum societatis suæ. » Sed præcipue in acquisitione scientiæ plerumque societas multorum studentium prodest, quia interdum alter ignorat, quod alius invenit, aut quod ei revelatur. Unde et Philosophus, I. libro *Cœli et mundi*, dicit, quod « antiqui philosophi in conventionibus diversis veritatem de cœlestibus investigaverunt. » Quicumque ergo aliquod genus hominum à societate studentium segregat, manifeste commune studium impedit, et hoc præcipue verum est de reli-

d'après ce qui se lit dans l'Ecclésiastique, ch. XXXVIII : « Celui dont la vie est moins active acquerra la sagesse. »

Le sentiment précité déroge aussi à la communauté de la foi qui, parce qu'elle doit être *une*, est appelée catholique. Il arrive, en effet, facilement que ceux qui ne se communiquent pas, dans leurs réunions, la science qu'ils possèdent, enseignent quelquefois des choses différentes et même contraires, ce qui fait que l'Apôtre dit de lui-même, Gal., chap. II : « Quatorze ans après, j'allai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé, et je pris Tite avec moi. Or j'y allai suivant une révélation que j'en avois eue, et j'exposai aux fidèles, et en particulier à ceux qui paroissoient les plus considérables, l'Evangile que je prêche parmi les Gentils, de peur de courir ou d'avoir couru en vain. » On lit aussi dans les Décrets, Dist. V, cap. *Canones*, que « les conciles commencèrent au temps de Constantin. » Dans les années qui précéderent, la persécution sévissant, on n'avoit point eu la facilité d'instruire les peuples, ce qui fit que la chrétienté fut divisée entre plusieurs hérésies, parce que les évêques n'avoient pas la facilité de se réunir tous ensemble. Il est donc démontré qu'il introduit la division au péril de la foi, celui qui ne permet pas aux docteurs de cette même foi de s'unir en une seule société. Il est par conséquent prouvé que, sous plusieurs rapports, cette opinion est condamnable.

Elle est fausse aussi cette opinion, comme le prouvent une foule de raisons, parce qu'elle est contraire à la doctrine des Apôtres qui ne peut pas être fausse. Il est en effet écrit, I. Pierre, chapitre IV : « Que chacun de vous rende service aux autres selon qu'il a reçu, comme étant fidèle dispensateur des différents genres de graces de Dieu. » Le commentaire dit la grace, c'est-à-dire tout don venant du Saint-Esprit, et aidant à secourir les autres, tant parmi les sécu-

---

giosis, qui quanto sunt à curis sæcularibus absoluti, tanto ad studium inveniuntur magis idonei, secundum illud *Ecclesiastici* XXXVIII : « Qui minoratur actu, sapientiam percipiet. »

Derogat autem prædicta sententia fidei communitati, quæ quia una debet esse, Catholica nominatur. Facile enim contingit, ut qui secum in doctrina non communicant simul conveniendo, diversa et interdum contraria doceant, unde Apostolus de semetipso dicit *ad Galatas*, II : « Deinde post annos quatuordecim iterum ascendi Hierosolymam cum Barnaba, assumpto et Tito ; ascendi autem secundum revelationem, et contuli cum illis Evangelium, quod prædico in gentibus, seorsum autem cum his qui videbantur aliquid esse, ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem. » Unde et in decretis distinctione XV, cap. *Canones*, dicitur : « quod à temporibus Constantini consilia inceperunt. » In præcedentibus namque annis persecutione fervente docendarum plebium minime dabatur facultas : inde Christianitas in diversas hæreses scissa est, quia non erat episcopis licentia conveniendi in unum. Patet ergo quod in periculum fidei divisionem inducit, qui doctores fidei in unam societatem congregari non permittit, et sic patet multipliciter prædictam sententiam esse damnosam.

Est etiam eadem sententia falsa, quod multipliciter patet, quia est contraria doctrinæ Apostolicæ, quæ falsa esse non potest. Dicitur enim, I. *Petri*, IV : « Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. » Glossa : « Gratiam dicit, id est, quodlibet donum

liers que parmi ceux qui mènent une vie spirituelle; et il en donne un exemple pour le don de science, disant : « Si quelqu'un parle, qu'il prononce comme la parole même de Dieu ; » le commentaire ajoute : « Si quelqu'un a le don de la parole, qu'il l'impute à Dieu et non à lui-même, mais qu'il craigne d'instruire son frère contre la volonté de Dieu, l'autorité des Ecritures, ou contre son avantage même; qu'il craigne aussi de taire ce qu'il devroit enseigner. » Par conséquent, celui qui dit que les religieux ne doivent pas communiquer mutuellement leur science avec les séculiers est en contradiction évidente avec l'autorité apostolique.

Le Sage dit aussi dans l'Ecclésiastique, ch. XXXIII : « Considérez que je n'ai pas travaillé pour moi seul, mais bien pour tous ceux qui veulent s'instruire. » C'est, comme le dit le commentaire sur ce point, le fait du docteur ecclésiastique qui, soit qu'il écrive, soit qu'il enseigne, ne profite pas pour lui seul, mais aussi pour les autres. Celui qui dit tous ne fait pas d'exception. Donc les docteurs, tant religieux que séculiers, doivent, par leur enseignement, profiter généralement à tous, aux religieux comme aux autres.

Les charges pareillement sont aussi diverses dans l'Eglise que les membres dans le corps, comme le prouvent et les paroles et le commentaire de la première Ep. aux Cor., chap. XII : « Mais les docteurs dans l'Eglise sont comme les yeux dans le corps. » Ce qui fait que, par ce qui se lit dans saint Matthieu, ch. XVIII : « Si votre œil vous scandalise, » on entend les docteurs et les conseillers, comme le prouve la Glose. Mais dans le corps humain, tout est disposé de telle sorte que l'œil pourvoit indifféremment aux besoins de tous les membres. Il est écrit, I. Cor., ch. XII : « L'œil ne peut dire à la main, je n'ai pas besoin de vous, ni la tête aux pieds, je n'ai nul besoin de

---

Spiritus Sancti ad subserviendum aliis tam in sæcularibus, quam in spiritualibus, » et exemplificat de dono scientiæ dicens : « Si quis loquitur, quasi sermones Dei, » Glossa: «Si quis habet scientiam loquendi, non sibi, sed Deo imputet. » Timeat autem ne præter voluntatem Dei, vel authoritatem sanctarum Scripturarum, vel præter utilitatem fratrem doceat, nec etiam quod docendum est, taceat. Qui igitur dicit, quod religiosi et sæculares in alterutrum donum scientiæ non communicent, manifeste authoritati apostolicæ contradicit.

Item, ex ore Sapientis dicitur *Ecclesiast.*, XXXIII : « Respicite, quod non mihi soli laboravi, sed omnibus exquirentibus disciplinam : » quod ad ecclesiasticum doctorem pertinet, ut Glossa ibidem dicit : « qui non solum sibi, sed aliis scribendo et docendo proficit. » Qui omnes dicit, nullum excipit. Ergo tam religiosi quam sæculares doctores omnibus communiter et sæcularibus et religiosis proficere debent docendo.

Item diversa officia sunt in Ecclesia, sicut diversa membra in corpore, ut patet in I. *ad Corinth.*, XII, in textu et in Glossa. Sicut autem oculi sunt in corpore, ita doctores sunt in Ecclesia. Unde *Matth.*, XVIII, per hoc quod dicitur : « Si oculus tuus scandalizat te,» doctores et consiliarii intelliguntur, ut per Glossam patet. In corpore autem humano est ita quod oculus omnibus membris providet indifferenter, et similiter quodlibet aliud membrum alteri subservit in suo officio, I. *Corinth.*, XII : « Non potest autem dicere oculus manui : Opera tua non indigeo : aut iterum caput pedibus : Non estis mihi necessarii, » ergo et quicumque sumuntur ad officium

vous. » Donc tous ceux qui sont chargés d'instruire doivent être utiles à tous par leurs enseignements, de quelque condition qu'ils soient, et les religieux aux séculiers, et les séculiers aux religieux.

Il est pareillement un acte quelconque qui convient à tous les hommes, quels qu'ils soient; mais tous ceux qui ont pour but le même acte peuvent être admis dans la société de ceux qui ont pour but de faire cet acte, puisque la société paroît n'être autre chose qu'une réunion d'hommes pour faire une action en commun; ce qui fait que tous ceux à qui il est permis de combattre peuvent s'unir dans la même armée qui a pour but le combat. Nous ne voyons pas, en effet, les religieux militaires rejeter de leur armée les militaires séculiers, ni *vice versâ*. Mais la société d'étude a pour but d'enseigner et d'apprendre. Donc, comme il n'est pas seulement permis aux séculiers, mais encore aux religieux d'instruire et d'apprendre, ainsi que le prouve ce qui a été dit, il n'est pas douteux que les religieux et les séculiers ne puissent former une société d'étude.

L'opinion que nous venons d'exposer est frivole, et ce qui le prouve, c'est que les raisons sur lesquelles elle s'appuie sont de nulle valeur, et qu'elles révèlent l'ignorance fausse ou réelle de ceux qui les rapportent. La société, comme il a été dit, est une réunion d'hommes dont le but est de faire une chose; et c'est pourquoi, d'après les différentes choses que la société a pour but d'exécuter, il est nécessaire de distinguer les diverses sociétés et de les juger, vu que le jugement de chaque société se tire surtout de la fin même de la société. C'est pourquoi le Philosophe, VIIIe livre Ethic., distingue les différents rapports qui ne sont rien autre chose que certaines sociétés, d'après les diverses fonctions pour lesquelles les hommes ont des rapports mutuels; il distingue les amitiés d'après ces rapports, telles que celles de ceux qui vivent ensemble, qui font le commerce de

---

doctrinæ, debent omnibus cujuscumque conditionis fuerint, docendo proficere, et religiosi sæcularibus, et sæculares religiosis.

Item, quibuscumque competit aliquis actus, competit admitti ad societatem illorum qui ordinantur ad actum illum, cum societas nihil aliud esse videatur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum : unde et omnes quibus pugnare licet, possunt communicare in eodem exercitu, qui est societas ordinata ad pugnandum. Non enim videmus quod milites religiosi repellant milites sæculares à suo exercitu nec econverso : sed societas studii est ordinata ad actum docendi et discendi. Cum ergo non solum sæcularibus, sed etiam religiosis liceat docere et discere, ut ex prædictis patet, non est dubium, quod religiosi et sæculares in una societate studii esse possunt.

Est etiam prædicta sententia frivola, quia rationes quibus innititur, nullius momenti sunt, et ostendunt ignorantiam eorum, qui eas inducunt vel veram vel fictam. Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum, et ideo secundum diversa ad quæ perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui, et de eis judicari, cum judicium uniuscujusque rei præcipue sumatur ex fine. Et inde est quod Philosophus in VIII. *Ethicorum*, diversas communicationes distinguit, quæ nihil aliud sunt quam societates quædam secundum diversa officia, in quibus homines sibi invicem communicant, et secundum has communica-

concert, etc... C'est là aussi l'origine de la distinction des sociétés; on distingue la société publique et la société privée. On donne le nom de société publique à celle par laquelle les hommes ont des rapports mutuels pour établir une république, tels que les hommes d'une ville ou d'un royaume qui sont unis dans une seule république. La société privée, elle, consiste dans l'union d'hommes pour exécuter une œuvre particulière, par exemple, si deux ou trois hommes s'unissent pour faire le commerce ensemble. On distingue l'une et l'autre de ces deux sociétés en société perpétuelle et en société temporaire. L'obligation que contractent certains hommes, qu'ils soient deux ou trois, est quelquefois perpétuelle; tels que ceux qui deviennent citoyens d'une ville, ils constituent alors une société perpétuelle; car, dans ce cas, on choisit une ville pour y demeurer toute sa vie, et c'est là la société politique. La société privée pareillement, qui existe entre l'homme et la femme, le maître et le serviteur, dure perpétuellement à cause de la perpétuité du lien qui les unit, et cette société s'appelle *iconomica*, ou société de famille. Mais quand l'affaire, pour l'exécution de laquelle un certain nombre de personnes s'unissent, ne doit durer que temporairement, la société alors est simplement temporaire et non perpétuelle; tel, par exemple, que si plusieurs marchands s'unissent pour les foires, ils ne le font pas pour y demeurer toujours, mais seulement jusqu'à ce que leurs affaires soient terminées; c'est là la société publique temporaire. Si pareillement deux associés tiennent la même hôtellerie, ils ne forment pas une société perpétuelle, mais seulement une société temporaire.

On ne doit donc pas juger de la même manière de ces diverses sociétés; ce qui fait que celui qui se sert indistinctement du nom de société ou de collége fait preuve d'ignorance. Il est donc fa-

---

tiones amicitias distinguit, sicut eorum qui simul nutriuntur, vel qui simul negocientur aut aliquod aliud negotium exercent. Exinde etiam venit distinctio societatis, quæ distinguitur in publicam et privatam. Publica autem societas dicitur, secundum quam homines sibi invicem communicant in una republica constituenda, sicut omnes homines unius civitatis, vel unius regni in una republica sociantur. Privata autem societas est, quæ ad aliquod negotium privatum exercendum conjungitur, sicut quod duo, vel tres societatem ineunt, ut simul negocientur. Utraque autem dictarum societatum distinguitur in perpetuum et temporale. Illud enim, ad quod aliqua multitudo, vel etiam duo, vel tres obligantur, quandoque est perpetuum, sicut illi qui efficiuntur alicujus civitatis cives perpetuam societatem ineunt: quia mansio civitatis eligitur ad totum tempus vitæ hominis, et hæc est societas politica. Similiter etiam societas privata, quæ est inter virum et uxorem, et dominum et servum, perpetuo manet propter perpetuitatem vinculi quo colligantur, et hæc societas vocatur Iconomica. Quando vero negotium ad quod multitudo congregatur temporaliter exercendum eligitur, non est societas perpetua, sed temporalis : sicut quod multi negotiatores ad nundinas conveniunt, non ut ibidem perpetuo morentur, sed donec negotia expleant, et hæc est societas publica et temporalis. Similiter quod duo socii qui idem hospitium conducunt, non ineunt perpetuam societatem, sed temporalem, et hæc est societas privata et temporalis.

De his ergo societatibus diversimode judicandum est : unde qui indistincte nomine societatis utitur, vel collegii, ignorantiam

cile de voir, d'après cela, ce qu'il faut répondre à nos adversaires.

1° A ce qu'ils objectent, que dans une seule et même fonction il ne doit pas y avoir de professions diverses, et un peu plus bas, vous n'associerez pas les hommes de professions diverses, on répond qu'il faut entendre ces paroles des fonctions distinctives, comme, par exemple, qu'il n'est pas permis d'associer les laïques avec les clercs, pour l'exercice des fonctions cléricales, ce qui fait qu'il est dit avant les paroles précitées : Il ne convient pas qu'un laïque soit le vicaire d'un évêque, ni que les ecclésiastiques soient juges. Il n'est pas non plus permis au religieux de s'associer au laïque, relativement aux choses qui le distinguent de lui; tel par exemple que pour les affaires séculières qui lui sont interdites. Il est écrit, II. Tim., ch. II : « Que personne, combattant pour le Seigneur, ne se mêle aux affaires du siècle. » Mais apprendre et enseigner sont une fonction commune et au religieux et au séculier, comme le prouve ce qui a été dit précédemment ; ce qui fait que rien ne s'oppose à ce qu'ils forment une seule et même société des uns et des autres, pour enseigner et pour apprendre, comme les hommes de conditions différentes forment le corps de l'Eglise en tant qu'ils sont unis dans la foi, ainsi que le dit l'Apôtre aux Galates, chap. III : « Il n'y a ni Juif, ni Grec, ni homme libre, ni esclave, ni homme, ni femme, car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ. »

2° On répond à ce qu'ils objectent en second lieu que, comme il y a certaines choses qui sont communes aux religieux et aux séculiers, il y en a aussi d'autres qui les distinguent; tel, par exemple, qu'une société qui ne concerne que les séculiers, et qui les fait s'unir ensemble pour l'exécution de choses qui ne regardent qu'eux seuls. Les religieux forment aussi, seuls, une certaine société dans laquelle on accomplit ce qui constitue la vie de religion. Il y a aussi des choses qui sont

---

suam ostendit. Secundum hæc ergo patet de facili responsio ad rationes eorum.

Ad illud enim quod primo objicitur, quod in uno et eodem officio non debet esse dispar professio, et infra : Homines diversæ professionis simul non sociabis : Respondetur, quod intelligendum est, quantum ad illud in quo diversificantur, sicut quod laici et clerici socientur in his, quæ pertinent tantum ad officium clerici ; unde ante prædicta verba præmittitur. Indecorum est laicum vicarium episcopi esse, et viros ecclesiasticos judicare. Similiter etiam religiosus non potest sociari sæculari in illo, in quo sæcularis à religioso diversificatur, ut in negotiis sæculi exercendis, quæ sunt religioso prohibita, II. *Timot.*, II : « Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus. » Officium autem docendi et discendi est commune religioso et sæculari, ut ex supradictis patet, unde nihil prohibet religiosos sæcularibus in uno officio docendi et discendi sociari : sicut diversæ etiam conditionis homines unum corpus Ecclesiæ constituunt, secundum quod in unitate fidei conveniunt. *Galat.*, III : « Non est Judæus, neque Græcus, non est servus, neque liber, non est masculus, neque fœmina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. »

Ad id quod secundo objiciunt, dicendum, quod sicut quædam sunt communia religiosis et sæcularibus, quædam autem sunt in quibus differunt, ita est quoddam collegium, quod est tantum sæcularium, secundum quod adunantur quidam homines ad ea perficienda, quæ ad sæculares tantum spectant. Aliquod autem collegium est religiosorum tantum, in quo scilicet aliquid agitur ad religiosam vitam du-

communes et aux religieux et aux séculiers, ce sont celles qui, sans les distinguer les uns des autres, font qu'ils s'entr'aident; ainsi les religieux et les séculiers font partie de la société d'une même Eglise de Jésus-Christ, en tant qu'ils n'ont qu'une même foi qui consomme l'unité de l'Eglise. Comme pareillement enseigner et apprendre convient et aux religieux et aux séculiers, on ne doit pas considérer la société d'étude comme une société religieuse, ni comme une société séculière, mais comme une société embrassant l'un et l'autre.

3° A ce qu'ils objectent encore, à savoir que personne ne peut faire partie de deux sociétés, on répond que cette raison pèche par trois côtés. 1° Parce que la partie ne conclut rien en nombre contre le tout. La société privée est une partie de la société publique, comme la maison est une partie de la ville, ce qui fait que si quelqu'un est membre de la société d'une famille quelconque, il fait dès-lors partie de la société de la ville qui se compose de diverses familles; il n'est pas pour cela de deux sociétés. Par conséquent, comme la société d'étude est une société publique, si quelqu'un appartient à une société particulière de quelques étudiants, tel que la société de ceux qui se réunissent pour vivre ensemble dans une maison religieuse ou séculière, il fait par cela même partie de la société commune d'étude, sans que pour cela il appartienne à deux sociétés. 2° La raison précitée est défectueuse en ce que rien n'empêche quelqu'un d'être membre d'une société perpétuelle publique ou privée, et d'être en même temps et ensemble de quelque société publique ou privée temporaire; comme, par exemple, celui qui fait partie de la société d'une cité quelconque est quelquefois membre temporaire de la société de ceux qui combattent avec lui dans la même armée; celui qui fait partie d'une famille peut temporairement aussi s'associer avec d'autres dans une

---

cendam. Aliquod autem est, quod est religiosis et sæcularibus commune, quia in illo adunantur homines ad hoc, in quo religiosi à sæcularibus non distinguuntur, sicut religiosi et sæculares communiter sunt de collegio unius ecclesiæ Christi, in quantum in una fide conveniunt, quæ unitatem Ecclesiæ perficit. Similiter, quia docere et discere communiter religiosis et sæcularibus competit, collegium studii non debet censeri quasi collegium religiosorum, vel quasi collegium sæcularium, sed quasi collegium in se comprehendens utrosque.

Ad id quod tertio objiciunt, scilicet quod nullus potest esse de duobus collegiis, dicendum, quod illa ratio tripliciter deficit. Primo, quia pars non ponit in numerum contra totum, collegium autem privatum pars est publici collegii, sicut domus est pars civitatis : unde per hoc quod aliquis est de collegio alicujus familiæ, ex hoc ipso est de collegio civitatis, quæ ex diversis familiis constituitur, nec tamen est ex duobus collegiis. Cum ergo collegium studii sit publicum collegium, per hoc quod aliquis est de collegio privato aliquorum studentium, sicut qui conveniunt ad conveniendum in una domo religiosa, vel sæculari, hoc ipso est de collegio communi studii, nec propter hoc est de duobus collegiis. Secundo, prædicta ratio deficit ex hoc, quod nihil prohibet aliquem esse de uno collegio perpetuo publico, vel privato, et simul, et semel esse de aliquo collegio publico, vel privato temporali, sicut ille qui est de collegio alicujus civitatis, quandoque est ad tempus de collegio commilitantium in uno exercitu, et qui est de collegio alicujus familiæ, potest ad tempus aliquibus sociari in aliquo hospitio.

hôtellerie. Mais la société d'étude ou collége n'est point une société perpétuelle, elle n'est que temporaire; car les hommes qui s'unissent pour étudier, ne s'unissent pas pour demeurer toujours ensemble, ils vont et viennent selon leur bon plaisir, ce qui fait que rien ne s'oppose à ce que celui qui fait partie d'une société religieuse perpétuelle ne fasse en même temps partie d'une société scolastique. 3° La raison précitée pèche encore en ce qu'elle étend au général le particulier. Que quelqu'un ne puisse pas faire partie de deux sociétés, on l'entend de deux sociétés ecclésiastiques, vu qu'une même personne ne peut pas, sans dispense ou cause légitime, être chanoine de deux églises; c'est pourquoi il est écrit, XXIe Const., quest. I : « Aucun clerc ne peut être considéré pendant un seul instant comme faisant partie de deux églises. » Il n'en est pas de même pour les autres sociétés, car un seul et même homme peut être citoyen dans deux cités; par conséquent comme la société scolastique n'est pas une société ecclésiastique, rien n'empêche que celui qui est membre de quelque société religieuse ou séculière ne fasse en même temps partie d'une société scolastique.

4° On répond à ce qu'ils objectent, qu'il n'est permis aux religieux de faire partie d'une société de séculiers qu'autant qu'ils sont autorisés à enseigner ou à étudier; chose qu'ils ne peuvent pas faire sans la permission de leurs supérieurs et en dehors de leur direction; qu'ils peuvent, sur leur autorisation, être déchargés de leurs serments et des choses auxquelles ils sont licitement astreints, afin de pouvoir devenir membres d'une société séculière. Il importe cependant de savoir que, comme la perfection du tout consiste dans l'union des parties, cela répugne au tout qui fait que les parties ne se conviennent pas, car cela même répugne à la perfection du tout; ce qui fait que tous les réglements qui existent dans une république doivent

---

Collegium autem studii non est collegium perpetuum, sed temporale. Non enim ad hoc homines ad studium conveniunt, ut perpetuo ibi morentur, sed vadunt et veniunt pro suo libito, unde nihil prohibet eum qui est de religioso collegio perpetuo, simul esse de collegio scholastico. Tertio prædicta ratio fallit, quia illud quod est speciale ad omnia extendit : hoc autem quod unus non possit esse de duobus collegiis, intelligitur de collegiis ecclesiasticis, quod unus non potest esse canonicus in duabus ecclesiis absque dispensatione, vel causa legitima. Unde dicitur vigesimaprima quæstione prima : « Clericus ab instanti tempore non numeretur in duabus ecclesiis. » In aliis autem collegiis locum non habet, unde unus et idem homo potest esse civis in duabus civitatibus : unde cum collegium scholasticum non sit collegium ecclesiasticum, nihil prohibet eum qui est de collegio aliquo religioso, vel sæculari, esse simul de collegio scholastico.

Ad id quod quarto objiciunt, dicendum, quod religiosi non possunt esse de collegio sæcularium, nisi quatenus licet eis docere et discere, quod non possunt absque moderamine et licentia suorum superiorum, ex quorum etiam licentia, et juramenta, et colligationes licitas expedientes facere possunt, ut sic in collegio scholastico connumerentur. Sciendum tamen, quod cum perfectio totius consistat in partium adunatione, illud toti non expedit, in quo partes convenire non possunt, quia hoc

être tels, qu'ils conviennent à tous ceux qui sont de cette république, mais s'ils entravoient l'union des citoyens, il faudroit plus se hâter de les faire disparoître, qu'il ne faudroit mettre d'empressement à faire disparoître la désunion qui regneroit dans la république, vu que ces règlements sont établis pour conserver l'unité de la république et non *vice versa*. Une société scholastique ne doit donc pareillement pas avoir certains règlements qui ne conviennent pas à tous ceux qui se réunissent licitement pour étudier. Les paroles de l'Apôtre qu'ils citent à leur appui ne prouvent rien en leur faveur, 1° parce que les religieux ne ressemblent pas à ceux dont parle l'Apôtre, comme le prouve chacune des choses qu'il dit. Ce qu'il dit en effet, Rom, ch. XII : « Mais je vous prie mes frères, etc., » s'entend des hérétiques qui faisoient que les hommes ne pensoient pas de la même manière sur la foi, comme le prouve ce qu'il dit : « En dehors de la doctrine que vous avez apprise, » le commentaire ajoute : « des véritables apôtres ; » parce que ceux desquels il ordonne de s'éloigner traitoient de la loi, vu qu'ils contraignoient les Gentils à judaïser. Il en est de même de ce qui se lit, II. Thes., ch. III : « Mais nous vous annonçons, etc. » Ceci ne concerne pas les religieux, mais seulement ceux qui se livrent à des commerces honteux et s'abandonnent à l'oisiveté, comme le prouvent les paroles suivantes de l'Apôtre : « Car nous avons appris qu'il y en parmi vous quelques-uns qui vivent dans l'oisiveté, ne faisant rien, mais qui sont guidés par la curiosité ; » le commentaire ajoute : « Qui se pourvoient des choses nécessaires par des soins ignobles. » Il en est de même de ce que dit l'Apôtre, II. Tim., ch. III : « Mais sachez cela, parce que dans les derniers temps, etc. » Ces paroles concernent les hérétiques et non les religieux, comme le prouve ce qui suit : « Les blasphémateurs ; » la Glose : « Contre Dieu par les hérésies. » Et par

---

perfectioni totius repugnat : unde et ordinationes quæ in republica statuuntur, tales debent esse quæ omnibus qui ad rempublicam pertinent, coaptentur, magis vero essent removendæ ordinationes à republica, quæ adunationem civium impedirent, quam aliqua scissura reipublicæ toleranda, quia statuta sunt propter unitatem reipublicæ conservandam, et non econverso. Similiter etiam in collegio scholastico non debent esse aliqua statuta, quæ non possint congruere omnibus, qui ad studium licite conveniunt. Verba autem Apostoli, quæ ad suam sententiam asserendam assumunt, pro eis non faciunt. Primo, quia religiosi non sunt similes illis, de quibus loquitur Apostolus, quod patet per singula. Quod enim dicitur *ad Rom.*, XII : « Rogo autem vos fratres, » etc., intelligitur : de hæreticis, qui homines in fide dissentire faciebant, quod patet per hoc, quod dicit, præter doctrinam quam didicistis. Glossa : « A veris Apostolis, » quia illi à quibus declinare jubet, de lege agebant, quia cogebant gentes judaizare. Similiter illud quod habetur II. *Thess.*, III : « Annuntiamus autem, » etc., ad religiosos non pertinet, sed ad eos qui turpia negotia exercent otium sectantes, quod per hoc patet, quod dicit Apostolus : « Audivimus enim inter vos quosdam ambulare in quiete nihil operantes, sed curiose agentes. » Glossa : « Qui fœda cura sibi necessaria provident. » Fœda autem cura ibi dicitur omne illicitum negotium. Similiter quod dicitur II. *Timoth.*, III : « Hoc autem scito, quia in novissimis diebus, » etc., non pertinet ad religiosos, sed ad hæreticos, ut patet per id, quod dicit, Blasphemi. Glossa : « in Deum per hæreses, » et per hoc quod

ce qu'il ajoute : « De même que Jannès et Mambrès résistèrent à Moïse, de même ceux-ci, » la Glose ajoute, « à savoir, les hérétiques résistent à la vérité, ainsi que les hommes réprouvés et dont l'esprit est corrompu pour ce qui est de la foi. » Ce qu'il ajoute : « Ayant une certaine apparence de piété, » c'est-à-dire de religion, ne détruit nullement ce que nous venons de dire. On prend, en effet, ici la religion pour la *lâtrie* qui annonce la foi. Le mot religion, dans ce sens, signifie la même chose que piété, comme le prouve ce que dit saint Augustin dans le dixième livre de la Cité de Dieu.

Mais quand même les religieux seroient, en totalité ou en partie, tels qu'ils le disent, il ne leur appartiendroit pas, pour cela les exclure de de leur communion, ainsi que le prouve le commentaire des paroles suivantes, I. Cor., ch. V : « Celui qui est appelé frère, » etc., il n'est pas même permis, ainsi que le dit le commentaire, de « prendre de nourriture avec cet homme. » En disant : « est appelé, » il prouve que ce n'est pas témérairement et sans raison, mais que c'est sur un jugement qu'il faut retrancher les méchants de l'assemblée de l'Eglise, si on ne peut pas les en retrancher par un jugement, il faut plutôt les supporter. Il ne nous est pas permis, en effet, de retrancher quelqu'un de notre communion, à moins qu'il ne confesse spontanément ou qu'il ne soit nommé ou convaincu dans quelque jugement ecclésiastique ou séculier. Il ne veut donc pas, en disant cela, que l'homme soit jugé par l'homme sur l'arbitraire d'un soupçon, ou même par un jugement extraordinaire et usurpé, mais plutôt d'après la loi de Dieu, conformément à ce que l'Eglise a établi, soit qu'il ait avoué de lui-même, ou qu'étant accusé il ait été convaincu. Il est donc évident que quand même les religieux seroient tels qu'ils le disent, il ne leur seroit pas pour cela permis de les éloigner de leur société, à moins qu'ils n'eussent été condamnés par un jugement en forme. Pour ce

---

subdit : « Quemadmodum autem Jannes et Mambres resisterunt Moysi, ita et hi. » Glossa : « Scilicet hæretici resistunt veritati, homines reprobi, corrupti mente circa fidem. » Nec obstat, quod dicit : « Habentes quidem speciem pietatis, » id est, religionis. Religio enim accipitur ibi pro latria, quæ fidem protestatur. In hac enim significatione religio est idem quod pietas, ut patet per Augustinum in X. *De Civitate Dei*. Dato autem quod religiosi, vel omnes, vel aliqui tales essent, non tamen eorum esset, a sua communione eos excludere : quod patet per Glossam quæ habetur I. *Cor.*, V, super illud : « Is qui frater nominatur, » etc. « Cum hujusmodi nec cibum sumere. » Glossa. Dicendo nominatur, ostendit non temere, et quodlibet modo, sed per judicium auferendos malos esse ab Ecclesiæ concione, et si per judicium auferri non possunt, tolerentur potius.

Non enim à communione quemquam prohibere possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo judicio ecclesiastico, vel sæculari nominatum atque convictum. Hoc ergo dicendo nolit hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato judicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem Ecclesiæ sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum. Patet ergo, quod quamvis religiosi essent tales, quales dicunt, non tamen possent eos à sua societate repellere, nisi prius essent in judicio condemnati. In his autem quæ sequuntur, in quibus apostolicæ potestati derogant,

qui est des choses qui suivent, ils dérogent à l'autorité apostolique, ce qui fait qu'en ce point ils ne se rendent pas seulement coupables du crime d'erreur, mais encore de celui d'hérésie, parce que, comme il est écrit dans les décrets, Dist. XXII, chap. *Omnes* : « Celui qui s'applique à enlever à l'Eglise romaine le privilége que lui a confié le chef suprême de toutes les Eglises, tombe, sans aucun doute, dans l'hérésie; » et un peu plus bas : « car il viole la foi celui qui travaille contre celle qui est la mère de la foi. » Mais Jésus-Christ a confié à l'Eglise romaine ce privilége : c'est que tous doivent lui obéir comme à lui-même. Saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, dit à cette occasion, IIe livre des Trésors : « Pour que nous demeurions les membres de notre chef le Pontife de Rome, qui occupe le trône apostolique, à qui nous devons demander ce qu'il faut croire et tenir, le vénérant, le priant pour tous, parce qu'à lui seul il appartient de reprendre, de corriger et de lier, à la place de celui qui l'a établi et qui n'a donné à nul autre son plein pouvoir, mais qui le lui a donné à lui seul, de manière que, de droit divin, tous les autres doivent s'incliner devant cette puissance, et que les grands du monde doivent lui obéir comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. » Ceci prouve que quiconque dit qu'il ne faut pas obéir aux décrets du pape, tombe dans l'hérésie.

5o Quant à ce qu'ils objectent, que l'on ne peut contraindre personne à faire partie, malgré lui, d'une société, ainsi que le dit la loi, il faut l'entendre d'une société privée qui repose sur le consentement de deux ou trois personnes. Mais quant à une société publique qui ne peut être établie que par l'autorité supérieure, on peut contraindre quelqu'un à en faire partie; ainsi, par exemple, le prince qui préside un état peut contraindre les citoyens qui le composent à recevoir quelqu'un dans leur société; comme aussi la société d'une église quelconque est forcée de recevoir, comme chanoine ou comme frère,

---

non solum falsitatis, sed etiam hæresis crimen incurrunt, quia ut dicitur in Decretis, dist. XXII, cap. *Omnes* : « Qui Romanæ Ecclesiæ privilegium ab ipso summo omnium ecclesiarum capite traditum auferre conatur, hic procul dubio in hæresim labitur. » Et infra : « Fidem quippe violat, qui adversus illam agit, quæ est fidei mater. » Hoc autem privilegium Christus romanæ Ecclesiæ contulit, ut omnes ei sicut Christo obediant : unde dicit Cyrillus Alexandrinus episcopus in libro II. *Thesaurorum* : « Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontifice, à quo nostrum est quærere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes pro omnibus, quoniam ipsius solum est reprehendere, corrigere, et loco illius ligare qui ipsum ædificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt. » Unde patet quod quicumque dicit non esse obediendum his quæ per Papam statuuntur, in hæresim labitur.

Quod etiam objiciunt, quod nullus potest cogi ad societatem invitus, ut lex dicit, patet, quod intelligitur de privata societate quæ consensu duorum vel trium constituitur. Sed ad societatem publicam, quæ non potest constitui, nisi ex superioris authoritate, aliquis compelli potest : sicut princeps qui præest reipublicæ potest compellere cives ut in sua societate aliquem recipiant, sicut etiam collegium alicujus

un homme quelconque ; d'où il suit que comme la société d'étude est une société générale, l'autorité supérieure peut contraindre quelqu'un à en faire partie.

6° A ce qu'ils objectent ensuite, que cela doit s'entendre des choses qui n'appartiennent pas à la chaire, on répond à cette assertion qu'elle est fausse. A celui, en effet, qui régit la chose publique, il appartient de régler ce qui concerne les subsistances, et les découvertes des inventeurs, et la manière de les exercer, ainsi qu'il est écrit dans le X[e] livre Ethic. Il est écrit dans la politique, comme dans le I[er] livre Ethic. : Il règle quelles sont les sciences qui doivent être cultivées dans les villes, quelles sont celles que chacun doit apprendre et jusqu'à quel point. Il est, par conséquent, prouvé par là que le chef de l'Etat a le droit de régler ce qui concerne l'étude, et surtout que ce droit est du ressort du siége apostolique, puisqu'il gouverne l'Eglise universelle, et que c'est par l'étude qu'il est pourvu à ce gouvernement.

7° Quant à ce qu'ils objectent en dernier lieu, ils le tirent d'un principe faux : si les religieux, en effet, s'associent aux séculiers, ce n'est pas pour détruire l'étude, mais bien plutôt pour la faire progresser, ainsi que le prouve ce qui précède ; ce qui fait qu'il ne doit y avoir aucun doute que les séculiers ne puissent être contraints par l'autorité apostolique à admettre les religieux dans leurs sociétés d'étude.

CHAPITRE IV.

Le religieux qui n'a pas charge d'ame peut-il prêcher et entendre les confessions.

Les efforts de nos adversaires n'ont pas seulement pour but d'empêcher les religieux de produire dans l'Eglise des fruits par la science en exposant aux autres la vérité des saintes Ecritures ; mais ce qui est

---

ecclesiæ cogitur ut aliquem recipiat in canonicum, vel in fratrem : unde cum collegium studii generalis sit aliqua societas, ad eam aliquis induci potest authoritate superioris cogente.

Ad illud quod postea objiciunt, quod hoc est de illis, quæ non pertinent ad cathedram, dicendum, quod hoc est falsum. Ad eum enim qui regit rempublicam, pertinet ordinare de nutritionibus, et adinventionibus inventorum, in quibus exerceri debeant, ut dicitur X. *Ethic.* Unde et in politica, ut in I. *Ethic.*, dicitur, « ordinat, quas disciplinas debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque oportet discere, et usquequo : » et sic patet, quod ordinare de studio pertinet ad eum qui præest reipublicæ, et præcipue ad authoritatem Apostolicæ sedis, qua universalis Ecclesia gubernatur, cui per generale studium providetur.

Quod autem objicitur ultimo, procedit ex falsis. Non enim est ad destructionem studii, sed ad ejus profectum, si religiosi sæcularibus in studio socientur, ut ex prædictis patet : unde nulli dubium esse debet, sæculares compelli posse authoritate apostolica, ut ad societatem studii religiosos admittant.

CAPUT IV.

An religioso liceat prædicare, et confessiones audire, si curam non habeat animarum.

Non solum autem impedire conantur, ne religiosi fructum in Ecclesia faciant per doctrinam, veritatem sacræ Scripturæ aliis exponendo, sed quod perniciosius est,

plus pernicieux encore, ils s'appliquent à les éloigner de la prédication et de l'audition des confessions, pour qu'ils ne fassent aucun fruit parmi le peuple, en exhortant à la vertu et en extirpant le vice; ce qui fait que sur ce point ils se montrent les persécuteurs de l'Eglise. Saint Grégoire dit à cette occasion, XX[e] livre de Morale, sur ces mots, *Quasi captio tunicæ*, etc. : « Les persécuteurs de l'Eglise ont spécialement coutume de faire tous leurs efforts pour lui enlever, avant tout, la parole de la prédication. »

1° Ils s'appuient pour cela sur ce qui se lit, quest. XVI, ch. I : « Autre est la cause du moine, autre est celle du clerc. Les clercs paissent les brebis, moi, à savoir le moine, on me paît, » et quest. VII, ch. I, *Hoc nequaquam*, il est dit : « La vie des moines a le verbe de la soumission, mais il ne lui est pas donné d'enseigner, de présider, ni de paître les autres. Mais prêcher, c'est paître par la parole de Dieu. » On lit dans saint Jean : « Pais mes brebis. » Le commentaire ajoute : « Paître, c'est raffermir ceux qui croient de peur qu'ils ne tombent. » Donc les moines et tous les autres religieux qui sont estimés jouir du droit des moines ne peuvent pas prêcher. On en trouve une preuve plus formelle encore dans la quest. XVI, ch. I, *Adjicimus*, où il est dit : « Nous avons établi qu'outre les prêtres du Seigneur il ne soit permis à personne de prêcher, qu'il soit moine ou laïque, et de quelque réputation de science qu'il jouisse. » On lit, ch. *Juxta* : « Nous avons été d'avis que les moines devoient entièrement cesser d'instruire les peuples par la prédication. » Ils s'appuient aussi de l'autorité de saint Bernard, dans son explication du Cantique des cantiques. Il dit qu'il ne convient nullement au moine de prêcher, que ce n'est pas une chose avantageuse pour le novice, et que celui qui n'en a pas reçu la mission ne le peut pas.

2° Ceux qui paissent le peuple par la parole de Dieu, disent-ils,

---

eos à prædicationibus et confessionibus audiendis amovere conantur, ut nec fructum in populo faciant in exhortatione virtutum, et extirpatione vitiorum, in quo etiam persecutores Ecclesiæ sanctæ se esse ostendunt : unde dicit Gregorius libro XX. *Moralium*, super illud : « Quasi caputio tunicæ, » etc. « Hoc conari persecutores Ecclesiæ specialiter solent, ut ab ea ante omnia verbum prædicationis tollant. »

Inducunt autem primo id quod habetur XVI. quæst. I : « Alia est causa monachi, alia clerici. Clerici oves pascunt, ego, scilicet monachus, pascor. » Et VII. quæst. I. cap. *Hoc nequaquam*, dicitur : « Monachorum vita subjectionis habet verbum, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios, prædicare autem est pascere verbo Dei. » *Joannis*, ultimo : « Pasce oves meas, » Glossa : « Pascere oves, est credentes ne deficiant confortare. » Ergo monachi et alii religiosi, qui omnes monachorum jure censentur, prædicare non possunt. Hoc expressius haberi videtur XVI. quæst. I. cap. *Adjicimus*, ubi dicitur : « Statuimus, ut præter Domini sacerdotes nulli liceat prædicare, sive laicus, sive monachus ille sit, cujuscumque scientiæ nomine glorietur. » Item, cap. *Juxta* : « Monachos à populorum prædicatione omnino cessare censuimus. » Inducunt autem authoritatem Bernardi, super *Cant.*, qui dicit, quod « prædicare monacho non convenit, novitio non expedit, non misso non licet. »

Item, illi qui pascunt populum verbo Dei, debent etiam pascere necessaria subminis-

doivent aussi le paître en lui fournissant les choses nécessaires à la vie, ainsi que le prouve le commentaire des paroles suivantes de saint Jean, chap. ult. : « Pais mes brebis, etc. » Le commentaire dit donc, « paître les brebis, c'est raffermir ceux qui croient, de peur qu'ils ne tombent ; ils doivent aussi, s'il en est besoin, pourvoir aux besoins temporels de ceux qui leur sont soumis. » Mais les religieux ne peuvent pas pourvoir aux besoins temporels, puisqu'ils font profession de pauvreté. Donc ils ne peuvent pas paître en prêchant la parole de Dieu.

3° Ils citent aussi à leur appui ce qui se lit dans Ezéchiel, chap. XXXIV : « Les pasteurs ne paissent-ils pas le troupeau ? » Mais par les pasteurs, comme le dit le commentaire, on désigne les évêques, les prêtres et les diacres auxquels est confié le troupeau. Donc, les religieux, qui ne sont ni évêques, ni prêtres, ni diacres ayant charge d'ames, ne peuvent pas prêcher.

4° Ils citent aussi ce qui se lit, Rom., ch. X : « Comment prêcheront-ils à moins qu'ils ne soient envoyés ? » Mais nous ne lisons pas que Dieu en ait envoyé d'autres que les douze apôtres, ainsi qu'il est écrit dans saint Luc, ch. IX, et les soixante-douze disciples, comme le rapporte le même saint, ch. X. Le commentaire dit sur ce point que, comme les apôtres sont le modèle des évêques, de même les soixante-douze sont celui des prêtres du second ordre, qui sont les prêtres chargés du soin des paroisses. Mais l'Apôtre, I. Cor., ch. XII, y joint le mot suivant : « Ceux qui ont le don d'assister les frères, » c'est-à-dire ceux qui sont chargés d'aider les supérieurs, comme Tite aidoit Paul, ou comme les archidiacres aident les évêques, ainsi que le dit le commentaire sur ce point. Donc les religieux qui ne sont ni évêques, ni prêtres ayant charge d'ames, ni archidiacres, ne doivent pas prêcher.

5° Ils citent encore ce qui se lit dans les décrets, Dist. LXVIII : « Les chorévêques sont prohibés, tant par le saint Siége que par les évêques

---

trando, ut patet super illud *Joannis*, ultimo : « Pasce oves meas, » ubi dicit Glossa : « Pascere oves, et credentes confortare, ne deficiant, terrena subsidia, si necesse est, subditis providere. » Sed religiosi non possunt necessaria providere cum paupertatem profiteantur, ergo non possunt pascere verbum Dei prædicando.

Item, *Ezech.*, XXXIV, dicitur : « Nonne greges à pastoribus pascuntur. » Per pastores autem, ut dicit Glossa ibidem, significantur episcopi, presbyteri, diaconi, quibus grex committitur. Ergo religiosi qui non sunt episcopi, vel presbyteri, vel diaconi habentes gregem commissum, prædicare non possunt.

Item, *Roman.*, X, dicitur : « Quomodo prædicabunt, nisi mittantur? » Sed non legimus missos à Domino nisi duodecim Apostolos, *Luc.*, IX, et septuaginta duos discipulos, *Luc.*, X. Ubi dicit Glossa, quod «sicut in Apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duo forma presbyterorum secundi ordinis, qui scilicet sunt presbyteri parochiales. » Adjungit autem Apostolus I. *ad Corinth.*, XII : « Opitulationes, » id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis, ut Glossa ibidem dicit. Ergo religiosi qui nec episcopi sunt, nec presbyteri parochiales, nec archidiaconi prædicare debent.

Item, in *decretis*, dicitur dist. LXVIII : « Coepiscopi tam ab hac sacra sede, quam ab episcopis totius orbis prohibiti sunt.

de l'univers entier. Leur institution est, en effet, et trop vicieuse et trop mauvaise. » Il est di tplus bas : « Car nous ne connaissons pas plus de deux ordres parmi les disciples du Seigneur, ce sont, celui des douze Apôtres, et celui des soixante-douze disciples. » Nous ignorons d'où procède ce troisième, et il est nécessaire d'extirper ce qui n'a pas de raison d'être; par conséquent les religieux qui prêchent et qui ne sont pas évêques, lesquels sont les successeurs des Apôtres, ni prêtre-curés, lesquels sont les successeurs des soixante-douze disciples, doivent être retranchés.

6° Ils s'appuient sur ce que dit saint Denis, VIe livre de la Hiérarchie ecclésiastique, que l'ordre monastique ne doit pas être élevé au-dessus des autres, ou d'après une autre interprétation, qu'il n'est pas institué pour amener les autres à Dieu, mais que les hommes y sont conduits et par la prédication et par la science. Donc les moines ou les autres religieux ne doivent ni prêcher, ni enseigner.

7° La hiérarchie ecclésiastique est constituée sur le modèle de la hiérarchie céleste, d'après ce qui se lit dans l'Exode, chap. XXV : « Regarde et fais comme le modèle qui a été placé sous tes yeux sur la montagne. » Mais dans la hiérarchie céleste, l'ange qui est d'un ordre inférieur n'exerce jamais les fonctions de l'ordre supérieur. Comme donc l'ordre monastique est compté au nombre des ordres inférieurs, ainsi qu'il est dit dans le chap. VI de la Hiérarchie ecclésiastique, « les moines et les autres religieux ne doivent pas, par conséquent, exercer la fonction de prédicateur, fonction qui est celle des évêques et des autres prélats. »

8° Si le religieux prêche, ou il est revêtu du pouvoir nécessaire ou il ne l'est pas. S'il n'est pas revêtu de ce pouvoir, il est, par conséquent, un faux apôtre; s'il en est revêtu, donc il peut demander à conduire les ames. Lorsque le Seigneur envoya les Apôtres prêcher,

---

Nimis enim improba eorum institutio est, et prava. » Et infra : « Nam non amplius quam duos ordines inter discipulos Domini esse cognovimus, id est, duodecim Apostolorum, et septuagintaduorum discipulorum. » Unde iste tertius processerit, ignoramus, et quod ratione caret, extirpare necesse est, et ita ordo religiosorum qui prædicant, et non sunt episcopi, qui sunt successores Apostolorum, vel presbyteri parochiales qui sunt successores septuagintaduorum discipulorum debent extirpari.

Item, Dionysius in cap. VI. *Ecclesiast. hierarch.*, dicit, quod « monasticus ordo non debet esse aliis prælatus, vel secundum aliam translationem, non est aliorum adductivus : sed inducuntur homines in Deum per doctrinam et prædicationem. » Ergo monachi, vel alii religiosi non debent prædicare vel docere.

Item, ecclesiastica hierarchia constituta est ad exemplar cœlestis, secundum illud *Exod.*, XXV : « Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est : » sed in cœlesti hierarchia angelus inferioris ordinis nunquam exercet officium superioris ordinis. Cum ergo monasticus ordo inter ordines inferiores computetur, ut dicitur cap. VI. *Ecclesiast. hierarch.* : « Non debent monachi et alii religiosi exercere prædicationis officium, quod est superioris episcoporum, et prælatorum aliorum. »

Item, si religiosus prædicat, aut prædicat cum potestate, aut sine potestate. Si sine potestate, ergo est pseudoapostolus.

il leur commanda de ne rien prendre pour le voyage, si ce n'est une verge, ainsi que le rapporte saint Marc, ch. VI. Mais, ainsi que le dit le commentaire, par la verge, *virgam*, il faut entendre la faculté de recevoir de ceux qui leur sont soumis les choses nécessaires à la vie; mais il ne paroît pas que ce soit pour les religieux une chose convenable de demander cela ; donc ils ne doivent pas non plus prêcher.

9° Les évêques ont une plus grande autorité pour prêcher que les religieux qui n'ont pas charge d'ames, mais les évêques ne peuvent pas prêcher hors de leur diocèse, à moins que les autres évêques ou les prêtres-curés ne les aient requis pour cela, ainsi qu'il est dit, IX° quest. III : « Qu'aucun primat, qu'aucun métropolitain n'ait la présomption d'excommunier ou de juger l'église d'un évêque diocésain, ni même une paroisse, ou un membre d'une de ses paroisses, comme le prouvent plusieurs chapitres qui se trouvent au même endroit. » Donc les religieux qui n'ont ni diocèse ni paroisse ne peuvent pas prêcher, à moins qu'ils n'aient été invités à le faire.

10° Le prédicateur ne doit pas bâtir sur le fondement d'autrui, ni se glorifier des peuples des autres, à l'exemple de l'Apôtre qui dit, Rom, ch. XV : « Je me suis tellement acquitté de ce ministère, que j'ai eu soin de ne point prêcher l'Evangile dans les lieux où Jésus-Christ avoit été déjà prêché, pour ne pas bâtir sur le fondement d'autrui. » Il est écrit, II. Cor., chap. X : « Ne nous glorifions pas nous-mêmes outre mesure des travaux d'autrui, » le commentaire ajoute, « il ne faut pas non plus nous glorifier de ceux où un autre auroit jeté les fondements de la foi, car ce seroit se glorifier outre mesure. » Et un peu plus bas que les paroles citées, il ajoute : « Ni dans une autre règle, » ce que le commentaire entend de ceux qui sont sous un gouvernement étranger. Donc ceux qui n'ont pas charge d'ames ne doivent

---

Si cum potestate, ergo potest procurationes exigere. » Dominus enim mittens Apostolos ad prædicandum præcepit eis, ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum, ut dicitur *Marc.*, VI. Per virgam autem, ut Glossa ibidem dicit, potestatem accipiendi necessaria à subditis intelligit, hoc autem non videtur religiosis convenire, ut procurationes exigere possint : ergo nec prædicare debent.

Item, episcopi majorem habent authoritatem prædicandi quam religiosi, qui non habent curam animarum : sed episcopi extra diœcesim suam prædicare non possunt, nisi requisiti ab aliis episcopis, vel presbyteris, ut dicitur IX. quæstione III : « Nullus Primas, nullus Metropolitanus diœcesani ecclesiam, vel parochiam, aut aliquem de ejus parochia præsumat excommunicare, vel judicare, et hoc idem habetur per multa alia capitula ibidem. » Ergo nec religiosi qui omnino diœcesim non habent, nec parochias, prædicare possunt, nisi forte fuerint invitati.

Item, prædicator non debet ædificare super aliud fundamentum, nec gloriari in plebibus alienis ad instar Apostoli dicentis *Rom.*, XV : « Sic autem prædicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne supra alienum fundamentum ædificarem. » Et II. *ad Corinthios*, X, dicitur : « Non in immensum gloriantes in alienis laboribus. » Glossa : « Ubi alius fundamentum fidei posuisset, quod esset ultra mensuram gloriari. » Et infra, ibi : « Non in alia regula. » Glossa exponit de his, qui

pas prêcher aux peuples qui sont confiés à d'autres, mais jeter les fondements de la foi chez les infidèles.

Ils s'appliquent en dernier lieu à prouver que les religieux ne peuvent pas entendre les confessions. Ils s'appuient 1° sur ce qui se lit, XVIe quest., ch. I, *Placuit :* « Nous ordonnons tous d'une manière ferme et irrévocable que le moine, quel qu'il soit, ne dispense à personne la pénitence. » Et dans un autre chapitre, *Placuit*, il est dit : « Qu'aucun des moines n'ait la présomption de donner la pénitence, ni de baptiser un enfant, ni de visiter les infirmes et de faire les onctions, ni de donner la sépulture, ni de se mêler de quelques affaires que ce soit. »

2° Il est dit dans le chapitre *Interdicimus :* « Nous défendons aux abbés et aux moines de donner des pénitences publiques, de visiter les infirmes et de faire les onctions. » Toutes ces choses prouvent qu'il n'est pas permis aux moines, non plus qu'aux religieux, qui sont soumis au même droit, d'entendre les confessions.

3° Il est ordonné aux recteurs des églises, ainsi qu'il est écrit au livre des Proverbes, ch. XXVII, « de mettre tout leur soin à connoître le troupeau qui leur est confié. » Le commentaire ajoute : « Il est dit au pasteur : donnez tous vos soins à ceux que vous devez présider; connoissez leurs actions et rappelez-vous que vous êtes tenus de corriger, le plus promptement possible, les vices que vous trouverez parmi eux. » Mais les pasteurs des églises ne peuvent connoître les actions et les vices de leurs subordonnés que par la confession; donc il n'est pas permis à ceux-ci de se confesser à d'autres qu'à leurs recteurs ou curés. En outre on lit, *Extrav. de pœnitentiis et remissis.*, le pape Innocent dit dans un concile général : « Tout fidèle de l'un et de l'autre sexe, lorsqu'il aura atteint l'âge de discrétion, est tenu de confesser seul à son propre prêtre tous ses péchés

---

sunt de alieno regimine. Ergo illi qui non habent curam animarum, non debent prædicare plebibus aliis commissis, sed fundamentum fidei in infidelibus jacere. Ulterius autem ostendere nituntur, quod confessiones audire non possunt. XVI quæst. I. cap. *Placuit* : « Firmiter et insolubiliter omnes præcipimus, ut aliquis monachus pœnitentias nemini tribuat. » Et alio cap. *Placuit*, dicitur quod « nullus monachorum præsumat neque pœnitentiam dare, neque filium de baptismo accipere, neque infirmum visitare, et unctiones facere, neque mortuum sepelire, neque de qualibuscumque negotiis sese implicare. »

Item, cap. *Interdicimus*, dicitur : « Interdicimus abbatibus, et monachis publicas pœnitentias dare, infirmos visitare, et unctiones facere. » Ex quibus omnibus videtur, quod monachis et religiosis, qui eodem jure censentur non liceat confessiones audire.

Item, rectoribus ecclesiarum præceptum est *Proverbiorum*, XXVII : « Diligenter agnosce vultum pecoris tui, » Glossa : « Pastori Ecclesiæ dicitur, diligenter adhibe curam eis, quibus te præesse contigerit. Agnosce eorum actus, et vitia quæ in eis inveneris, citius castigare memento : « sed non possunt agnoscere actus et vitia subditorum pastores Ecclesiæ, nisi per confessiones. Ergo non debent aliis confiteri nisi suis rectoribus. Præterea, *extra de pœnitentiis et remissis* dicit Innocentius in concilio generali : « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis per-

au moins une fois l'an. Mais celui qui a reçu l'absolution des péchés dont il vient d'être parlé, n'est pas obligé de les confesser plus tard. » Donc, si quelque autre que le propre curé pouvoit entendre les confessions et absoudre quelqu'un, celui-ci ne seroit pas tenu de se confesser au moins une fois l'an à son propre curé, ce qui est contraire à la décrétale précitée. Donc, vu que les religieux ne sont pas les propres prêtres, et que aucun peuple n'est confié à leurs soins; il est par conséquent établi qu'ils ne peuvent ni entendre les confessions ni absoudre.

4° Les fidèles, comme l'ordonne la décrétale précitée, doivent recevoir les sacrements de leurs propres curés; et le prêtre ne peut administrer les sacrements de l'Eglise qu'à celui qui en est digne; mais il ne peut savoir que quelqu'un en est digne qu'autant qu'il connoît sa conscience par la confession. Donc les prêtres doivent entendre les confessions de leurs sujets, et par conséquent les autres ne peuvent pas les absoudre.

5° Il ne suffit pas dans l'Eglise d'éviter les maux, il faut encore en éviter les occasions, ainsi que le dit l'Apôtre de lui-même II. Cor., ch. II: « Pour que je retranche ce qui les occasionna, etc. » Mais si quelqu'un pouvoit se confesser à tout autre qu'à son propre curé, il en est plusieurs qui pourroient dire qu'ils se sont confessés, et sans l'avoir fait ils pourroient s'approcher des sacrements. Leur propre curé ne pourroit pas les en éloigner, vu qu'ils se couvriroient de ce prétexte qu'ils se sont confessés à d'autres prêtres. Donc il ne peut pas être permis dans l'Eglise aux religieux qui ne sont pas les propres curés d'entendre les confessions.

6° A celui-là seul il appartient d'absoudre les pénitents, à qui il appartient de corriger; mais comme le dit saint Denis dans sa lettre à Démophile, il n'est pas du devoir des moines de corriger, mais bien

venerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno confiteatur proprio sacerdoti: sed ille qui absolutus est a peccatis prædictis non tenetur ulterius peccata confiteri. » Ergo si aliquis alius quam proprius sacerdos posset confessiones audire, et absolvere aliquem, ille non teneretur semel in anno confiteri proprio sacerdoti, quod est contra decretalem inductam. Cum ergo religiosi non sint proprii sacerdotes, quia non habent plebes sibi commissas, videtur, quod non possunt confessiones audire et absolvere.

Item, fideles debent à propriis sacerdotibus sacramenta percipere, ut in decretali inducta præcipitur, sed sacramenta Ecclesiæ non debet ministrare sacerdos nisi digno; non autem potest scire aliquem esse dignum, nisi ejus conscientiam noverit per confessionem. Ergo sacerdotes debent audire confessiones subditorum, et ita alii non possunt eos absolvere.

Item, in Ecclesia non solum vitanda sunt mala, sed etiam occasiones malorum, sicut Apostolus de seipso dicit II. *Cor.*, XI: « Ut amputem occasionem eorum, » etc., sed si aliquis posset alteri confiteri quam proprio sacerdoti, multi possent dicere se esse confessos, et sic inconfessi ad sacramenta accedere, et non possent arctari per proprium sacerdotem latentes sub prætextu confessionis aliis factæ. Ergo hoc nullo modo debet esse in Ecclesia, quod religiosi confessiones audiant, qui non sunt proprii sacerdotes.

Item, ad eum solum pertinet pœnitentes absolvere, ad quem pertinet corrigere, sed sicut dicit Dionysius in epistola ad Demophylum monachum, correctio non pertinet ad monachos, sed ad sacerdotes,

de celui des prêtres. Donc les religieux ne peuvent pas absoudre.

7° Comme ils n'ont ni provinces, ni diocèses, ni paroisses déterminées, confiées à leurs soins, s'ils peuvent prêcher et confesser, il leur sera permis de le faire partout. Donc ils sont investis de pouvoirs plus étendus que les évêques, les primats ou les patriarches qui ne gouvernent pas l'Eglise universelle, puisque le pape lui-même ne souffre pas qu'on l'appele le Pontife universel, ce qui fait qu'il est écrit dans les décrets, Dist. XCIX : « Que aucun des patriarches ne s'applique jamais le mot d'*universalité*. » C'est encore ce que dit le chapitre qui suit.

Poussant encore leur méchanceté plus loin, ils tentent de prouver qu'il ne leur est pas permis de prêcher, quand même les évêques les en chargeroient, non plus qu'ils ne peuvent entendre les confessions. Ce que quelqu'un donne, disent-ils, il cesse à l'instant même de le posséder. Par conséquent, si les évêques confient le soin des peuples aux prêtres des paroisses, ce soin, par le fait, cesse de leur appartenir; ce qui fait que personne ne peut, sur l'autorité de l'évêque, prêcher aux peuples ou entendre les confessions, à moins que le curé de la paroisse ne l'appelle.

2° Lorsque l'évêque confie le peuple à un prêtre, il s'en décharge, et le péril retombe sur le prêtre à qui est confié ce soin, ainsi que nous l'apprennent les paroles suivantes du IIIe livre des Rois, ch. XX : « Veillez sur cet homme, s'il vient à succomber, vous en rendrez compte vie pour vie. » S'il n'en étoit pas ainsi, grand seroit le danger des évêques, vu que le fardeau insupportable de la multitude reposeroit sur eux. Donc les évêques n'ont pas à s'occuper, par la suite, des peuples qu'ils ont confiés aux prêtres.

3° Comme l'évêque est soumis à l'archevêque, de même les prêtres sont soumis aux évêques; mais les archevêques ne peuvent pas s'oc-

---

ergo religiosi non possunt confitentes absolvere.

Item, cum non habeant aliquas certas provincias, vel diœceses, vel parochias sibi commissas, si possunt prædicare et confessiones audire, ubique hoc poterunt. Ergo ampliorem habent potestatem quam episcopi, vel primates, vel patriarchæ, qui non sunt universalis ecclesiæ gubernatores, cum etiam Papa universalem Pontificem se vocari prohibeat, unde dicitur in *Decretis*, dist. XCIX « : Nullus Patriarcharum universalitatis vocabulo unquam utatur. » Et hoc idem habetur in sequenti capitulo.

Ulterius autem nituntur ostendere, quod nec ex commissione episcoporum prædicare possunt, aut confessiones audire. Dicunt enim, quod illud, quod dat aliquis, jam non habet. Si ergo episcopi committunt curas plebium parochialibus sacerdotibus, ad eos jam non pertinet cura ipsarum, et ita ex authoritate eorum non possunt aliqui prædicare plebibus, aut confessiones audire nisi vocati à sacerdote parochiali.

Item, quando episcopus committit curam plebis sacerdoti, ipse se ipsum exonerat, et periculum remanet super sacerdotem cui cura committitur, secundum illud III. *Regum*, XX : « Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus : » alias essent episcopi in magno periculo, importabile onus totius multitudinis habentes. Ergo episcopi non habent se ulterius intromittere de plebibus, quas sacerdotibus commiserunt.

Item, sicut episcopus subditur archiepis-

enper de ceux qui sont soumis aux évêques, à moins que, par hasard, ce ne soit à cause de leur négligence, ce qui fait qu'il est dit, quest. IX, ch. III : « Que l'archevêque ne s'occupe en rien des affaires des évêques sans leur consentement. Donc les évêques, ne peuvent rien non plus sur les peuples qui sont soumis aux prêtres à moins qu'ils ne négligent leurs devoirs ou qu'ils ne fassent défaut. »

4° Les prêtres chargés des paroisses sont les époux des églises qui leur sont confiées. Par conséquent, s'il en est d'autres qui, parce qu'ils en auront été chargés par les évêques, prêchent aux peuples confiés aux prêtres précités, ou entendent les confessions, il s'ensuivra qu'une église aura plusieurs époux, ce qui est contraire à ce qui se lit, quest. VII, chap. I. Comme il n'est permis à personne de commettre l'adultère avec l'épouse d'un autre, ni de la juger, ni d'en disposer, et que le mari seul de son vivant peut le faire, pour la même raison il n'est pas permis à un autre de son vivant et sans son consentement de juger ou de disposer de l'épouse d'un évêque, que l'on sait être son église ou sa paroisse, il n'est pas permis, dis-je, de vivre avec elle, c'est-à-dire de l'administrer. Les évêques ne sont pas les seuls de qui on entende cela, on l'explique encore, comme le prouve Gratien dans les chapitres suivants, de tous les ministres de l'Eglise.

Ils s'appliquent aussi à prouver qu'il ne leur est pas même permis sur un privilége du saint Siége apostolique de prêcher ou d'entendre les confessions, parce que l'autorité du Siége de Rome ne peut rien changer ou établir contre ce qu'ont réglé les Pères, ainsi qu'il est écrit, XXV. Const., quest. I, ch. *Contra statuta* : « Si ce qu'ont réglé les Pères défend à qui que ce soit de prêcher ou d'entendre les confessions, si ce n'est aux prêtres du Seigneur, » comme il est écrit, XVIe quest., ch. I, *Adjicimus*, « le pape lui-même ne peut en accorder à personne le privilége. »

---

copo, ita sacerdotes subduntur episcopis : sed archiepiscopi non possunt se intromittere de illis, qui subduntur episcopis, nisi forte propter negligentiam episcoporum, unde dicitur IX. quæst. III : « Archiepiscopus nihil de episcoporum causis absque illorum consilio agat. » Ergo nec episcopi possunt aliquid in plebibus subjectis sacerdotibus parochialibus absque illorum consensu, nisi propter eorum negligentiam, vel defectum. Item presbyteri parochiales sunt sponsi ecclesiarum sibi commissarum. Si ergo aliqui alii ex commissione episcoporum in plebibus prædictis sacerdotibus commissis prædicent, aut confessiones audiant, Ecclesia habebit plures sponsos, quod est contra id quod habetur VII. quæst. I. Sicut alterius uxor nec adulterari ab aliquo, vel judicari, aut disponi, nisi à proprio viro eo vivente permittitur, sic nec uxor episcopi, quæ ejus ecclesia, vel parochia indubitanter intelligitur, eo vivente absque ejus consilio et voluntate alteri judicari, vel disponi, aut ejus concubitu, id est, ordinatione frui non conceditur. Hoc autem non solum de episcopis, sed de quibuslibet Ecclesiæ ministris intelligitur, ut Gratianus per sequentia capitula probat.

Ulterius autem nituntur ostendere, quod nec privilegio Apostolicæ sedis possunt prædicare, aut confessiones audire : quia contra statuta Patrum aliquid condere, vel mutare, nec Romanæ sedis authoritas potest, ut dicitur XXV. quæstion I. cap. *Contra statuta* : « Si contra statutum est antiquorum Patrum, quod nullus prædicet, vel confessiones audiat præter Domini sacerdotes, ut dicitur XVI. quæst. I. cap. *Adjicimus*, « non poterit hoc ex privilegio Papæ alicui concedi. »

2° Il est dit, XXV[e] Const., quest. I, ch. *Sunt quidam* : « Car si le pontife de Rome tentoit, ce qu'à Dieu ne plaise! de détruire ce qu'ont enseigné les Apôtres et les prophètes, il seroit convaincu dès-lors, non de donner son sentiment, mais plutôt d'errer. » Si donc l'Apôtre a réglé, II. Cor., ch. X : « que personne ne doit se glorifier du peuple d'autrui, » le pape se tromperoit s'il donnoit à quelqu'un ce privilége.

3° Il est écrit dans le Droit : « Si le chef de l'Etat accorde à quelqu'un l'autorisation de bâtir dans un lieu public, on doit l'entendre sans porter préjudice à autrui, » ainsi qu'il est dit dans *ff. ne quid in loco publico ædificare*, liv. I, § *Si quis a principe*, et Constitution XXV, quest. II, ch. *De ecclesiasticis.* Saint Grégoire dit : « Comme nous défendons nos droits, de même nous conservons à chaque église ses droits propres, et, soutenu de la grâce, je n'accorde à personne plus qu'il n'a mérité, et je ne dérogerai jamais aux droits de qui que ce soit, quels que soient les subterfuges que l'on emploie pour m'y pousser. » Mais si quelqu'un prêchoit ou confessoit dans la paroisse d'un autre sans y avoir été appelé par lui, il ne pourroit le faire qu'au préjudice du curé de cette paroisse. Il suit par conséquent de là que quand même on accorderoit à quelqu'un de prêcher ou d'entendre les confessions, il ne pourroit, toutefois, remplir cette fonction qu'autant que le curé de la paroisse y consentiroit.

4° Quand le chef de l'Etat accorde à quelqu'un le pouvoir de *tester*, il lui accorde seulement, en cette circonstance, l'autorité ordinaire et légitime de tester. Il n'est pas à croire, en effet, que le Prince Romain veuille, lui le protecteur du droit, renverser d'un seul mot la législation entière des testaments, œuvre conçue et enfantée par beaucoup de veilles, ainsi qu'il est écrit dans le Droit, chap. *De inoffic. testa.* liv. *Si quando.* Si le pape pareillement accorde à quelques hommes

---

Item, XXV. quæst. I. cap. *Sunt quidam*, dicitur : « Si enim quod docuerunt Apostoli et Prophetæ destruere, quod absit, niteretur Romanus Pontifex, non sententiam dare, sed magis errare convinceretur. » Si ergo ordinatio est Apostoli II. *Corinth.*, X : « ut nullus glorietur in plebibus alienis, » si Papa dat alicui hoc privilegium, errare convincitur.

Item scriptum est in jure, quod si princeps concedit alicui, quod liceat ei ædificare in loco publico, debet intelligi sine præjudicio alterius, ut *ff.* Ne quid in loco publico ædificare, lib. I. § *Si quis à principe*, et XXV, quæst. II. cap. *De ecclesiasticis*, dicit Gregorius : « Sicut nostra defendimus, ita singulis quibuscumque ecclesiis sua jura servamus, nec cuiquam gratia favente ultra quam meretur, impartior, nec ulli quod sui juris est ambitu stimulante derogabo. » Sed quod aliquis prædicet in parochia alicujus, vel audiat confessiones eo irrequisito, esset in præjudicium sacerdotis parochialis. Ergo si concedatur alicui quod possit prædicare, vel confessiones audire, nihilominus hoc exequi non poterit sine consensu sacerdotis parochialis.

Item, si princeps concessit alicui liberam testamenti factionem, nihil aliud concessisse videtur : nisi ut habeat consuetam et legitimam testamenti factionem. Neque enim credendum est, Romanum Principem qui jura tuetur, totam testamentorum observantiam multis vigiliis excogitatam atque inventam uno verbo velle evertere, ut cap. *De inoffic. testament.*, lib. *Si quando.* Similiter, si Papa concedat aliquibus quod prædicent, vel confessiones audiant, debet intelligi secundum communem formam.

de prêcher et d'entendre les confessions, on doit l'entendre, selon le style ordinaire, à savoir, que celui qui a reçu cette autorisation ne doit l'exercer que sur la demande du curé de la paroisse.

5° Le moine qui a reçu la charge sacerdotale ne peut pourtant l'exercer, tel, par exemple, qu'administrer les sacrements, qu'autant qu'il a été canoniquement chargé d'une population déterminée, ainsi qu'il est dit, quest. XVI, I. ch. *Adjicimus*, § *Monachi autem.* « Bien que le pape confie, par privilége, à quelqu'un la charge de prêcher, il ne peut s'en acquitter que dès l'instant où il aura été chargé d'un peuple déterminé. »

6° Ni le pape, ni quelque mortel que ce soit ne peut changer ou bouleverser la hiérarchie ecclésiastique que Dieu a réglée, puisqu'aucun prélat n'a reçu le pouvoir de détruire, mais bien celui d'édifier, comme le dit l'Apôtre, II. Cor., ch. X. Mais l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique est tel que les moines et les réguliers sont au nombre de ceux qu'il faut conduire à la perfection, comme le prouve ce qui se lit au VIe chap. de cette même Hiérarchie. Donc on ne peut pas changer cet ordre de chose, de façon que les religieux soient charges de conduire les autres à la perfection.

7° Ils cherchent aussi à prouver qu'il n'est pas permis de demander aux curés ou aux évêques, pour de tels hommes, la permission de prêcher ou d'entendre les confessions, parce qu'il y a ambition à s'ingérer dans les fonctions ecclésiastiques, ce qui fait qu'il est dit VIIIe quest., I. chap. *Sciendum* : « Lorsqu'une fonction supérieure est imposée, celui qui obéit se prive du mérite de la vertu d'obéissance, si pour obtenir cette fonction il soupire après elle. » Mais prêcher et entendre les confessions sont le propre de la fonction sacerdotale, qui est à la fois une fonction d'honneur et de pouvoir. Donc les religieux ne peuvent pas, sans encourir la qualification d'ambitieux, demander

---

scilicet ut hoc exequatur requisitis sacerdotibus parochialibus.

Item, monachus qui accipit sacerdotale officium, non tamen habet executionem officii, ut scilicet sacramenta ministret, nisi super aliqua plebe fuerit canonice institutus, ut dicitur XVI. quæst. I. cap. *Adjicimus*, § *Monachi autem* : « Et si aliquibus ex privilegio Papæ officium prædicandi committatur, hoc exequi non poterunt, quamdiu plebes non fuerint eis commissæ. »

Item, nec Papa, nec aliquis mortalium potest ecclesiasticam hierarchiam divinitus ordinatam mutare, aut evertere, cum nulli prælatorum data sit potestas « in destructionem, sed in ædificationem, » ut dicitur II. *Corinth.*, X. Sed iste est ordo ecclesiasticæ hierarchiæ, quod monachi et regulares sint in ordine perficiendorum, ut patet in cap. VI. *Ecclesiast. hierarch.* Ergo nec potest hoc aliter immutare, ut scilicet religiosi perficiendi habeant officium.

Item, volunt ostendere, quod etiam in talibus non liceat petere licentiam à presbyteris parochialibus, aut ab episcopis prædicandi, aut confessiones audiendi, quia ambitionis est ingerere se ad officia ecclesiastica : unde dicitur VIII. quæst. I. cap. *Sciendum* : « Cum locus superior imperatur, his qui ad percipienda hæc obedit, obedientiæ sibi virtutem evacuat, si ad hæc ex proprio desiderio anhelat, sed prædicare et confessiones audire pertinet ad officium ecclesiasticum, quod est potestatis et honoris. » Ergo sine nota ambitionis non possunt petere licentiam prædicandi, aut con-

l'autorisation de prêcher ou d'entendre les confessions; il ne leur est permis de le faire que lorsqu'on les requiert à ces fins. C'est de là que découle l'erreur précitée. Mais comme le dit Boëce dans son livre des Deux natures, parce que la voie de la foi tient le milieu entre deux hérésies ; de même les vertus tiennent le point milieu, car toute vertu tient avec honneur la place qui lui est assignée au milieu de ce qui l'entoure. Si l'on fait quelque chose en-deçà ou au-delà des bornes indiquées, dès lors on s'écarte de la vertu. Il nous faut, en conséquence, voir relativement aux choses desquelles il vient d'être parlé, ce qui excède ou ce qui n'atteint pas la vérité pour considérer cet état comme une erreur, et regarder la voie moyenne comme vérité de foi. Il nous importe, par conséquent, de savoir qu'il y eut autrefois certains hérétiques et qu'il en existe encore, qui placent la puissance du ministère ecclésiastique dans la sainteté de la vie, au point que celui qui n'a pas la sainteté perd le pouvoir d'ordre, et que celui qui brille par la sainteté possède même le pouvoir d'ordre.

Supposons pour le moment, puisqu'il ne s'agit pas de ce sentiment, qu'il est erroné. De la source de cette erreur découle la présomption de certains hommes, surtout de certains moines, qui, pleins de leur propre sainteté, usurpoient, de leur autorité privée, les charges de ministres de l'Eglise, tel que celles d'absoudre les pécheurs, de prêcher; et cela sans avoir recours à l'autorisation d'aucun évêque, quoiqu'il ne leur fût pas permis de le faire, ce qui fait qu'il est dit, XVI[e] quest. I. ch. *Pervenit ad nos :* « Ce qui nous étonne beaucoup c'est que quelques moines et abbés revendiquent arrogamment pour eux contre les décrets des saints Pères, les droits et les fonctions des évêques dans la paroisse confiée à vos soins, tel que de donner la pénitence, remettre les péchés, réconcilier les pécheurs, donner les dîmes et concéder les églises, bien que sans la permission du propre évêque ou

---

fessiones audiendi, sed hoc solum facere possunt, cum fuerint requisiti, unde prædictus error sumpsit originem. Quia vero ut Boetius dicit in libro de duabus naturis, via fidei inter duas hæreses media est sicut virtutes medium locum tenent, omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit. Si quid enim vel infra, vel ultra quam oportuerit, fiat à virtute disceditur. Ideo videamus, quid circa prædicta sit ultra, vel infra, quam quod veritas habeat, ut hoc totum reputemus errorem, mediam autem viam fidei veritatem. Sciendum est ergo, quosdam fuisse hæreticos, et adhuc esse, qui potestatem ecclesiastici ministerii in vitæ sanctitate ponebant, ut videlicet qui sanctitate caruerit, ordinis quoque potestatem amittat, et qui sanctitate fulget, etiam ordinis potestate potiatur.

Quam quidem sententiam esse erroneam, quia de ea non agitur, supponatur ad præsens. Ex hujus autem erroris radice processit quorumdam præsumptio, et præcipue monachorum, qui de sua sanctitate præsumentes, ministrorum ecclesiæ officia proprio arbitrio usurpabant, absolvendo scilicet peccatores, et prædicando absque alicujus authoritate episcopi, quod eis nullatenus licebat, unde dicitur XVI. quæst. I. *Pervenit ad nos :* « Unde valde miramur, quod quidam monachi et abbates in parochia vestra contra sanctorum decreta episcopalia jura et officia sibi arroganter vendicant, videlicet pœnitentiam dare, et remissionem peccatorum, reconciliationem, decimas et ecclesias cum absque proprii

l'autorisation du Siége apostolique, il ne leur soit pas permis de se prévaloir d'un tel pouvoir. » Or, il est certains hommes qui, ne prenant pas assez de précaution pour éviter cette erreur, sont tombés dans l'erreur contraire, affirmant que les religieux et les moines ne sont pas aptes à remplir les fonctions dont il vient d'être parlé, quand même les évêques les autoriseroient à remplir ces fonctions, ce qui fait qu'il est dit, XVI. Cons., Ire quest. : « Il en est quelques-uns qui sans être appuyés sur aucun dogme, enflammés par un zèle de méchanceté plutôt que d'amour, affirment de la manière la plus audacieuse, que les moines qui sont morts au monde et qui vivent pour Dieu ne sont pas dignes du pouvoir de la charge sacerdotale, et qu'ils ne peuvent dispenser ni la pénitence, ni la doctrine chrétienne, qu'il ne leur est pas permis d'absoudre en vertu du pouvoir de la fonction sacerdotale qui leur est divinement conférée. » Mais ils sont dans une erreur complète. Il en est dont l'audace est telle qu'ils se fabriquent une erreur nouvelle en vertu de laquelle ils affirment que ce n'est pas seulement la condition des religieux, mais encore l'impuissance des évêques qui fait qu'il ne peuvent, sans la volonté des prêtres-curés, leur confier le soin de remplir ces fonctions. Et ce qui est encore plus pernicieux, ils soutiennent que le Siége apostolique ne peut pas même leur en accorder le privilége.

Cette erreur aboutit par une voie opposée au même but que la précédente; à savoir que l'une et l'autre ruinent le pouvoir ecclésiastique, de même que ceux qui pensent que tout le pouvoir de l'Eglise consiste dans le mérite de la vie. Pour donc ruiner cette erreur nous procédons dans l'ordre suivant :

1° Nous établirons que les évêques et les prélats supérieurs peuvent prêcher et absoudre ceux qui sont soumis aux prêtres sans leur permission. 2° Qu'ils peuvent confier ce soin à d'autres. 3° Qu'il est avan-

---

episcopi licentia, vel authoritate Sedis Apostolicæ hoc nullatenus præsumere debeant. « Sed quidam nimis incaute ab hoc errore recedentes, in errorem contrarium sunt prolapsi, afferentes monachos et religiosos ad prædicta non idoneos esse, etiam si de authoritate episcoporum hoc agant, unde dicitur XVII. quæst. I : « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem zelo magis amaritudinis, quam dilectionis inflammati, asserentes monachos qui mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque pœnitentiam, neque Christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii sibi divinitus injunctam potestatem : sed omnino labuntur. » Quidam autem novellum sibi statuentes errorem in tantam prorumpunt audaciam, ut asserant non solum propter religiosorum conditionem, sed etiam propter episcoporum impotentiam non posse per episcopos religiosis prædicta committi absque parochialis sacerdotis voluntate. Et quod etiam perniciosius est, non posse eis hoc ipsum asserunt per Apostolicæ Sedis privilegium indulgeri. Et sic per viam contrariam ad eumdem finem hujusmodi error elabitur cum prædicto, ut scilicet subtrahant aliquid ecclesiasticæ potestati, sicut et illi qui in vitæ merito potestatem ecclesiæ consistere arbitratur. Ad hujus ergo erroris destructionem hoc ordine procedendum est.

Primo ostendemus, quod episcopi et superiores prælati possunt prædicare, et absolvere eos qui sacerdotibus subduntur sine

tageux pour le salut des ames que ce soin soit confié à d'autres qu'aux prêtres–curés. 4° Que les religieux mêmes sont aptes à remplir ce ministère, si les évêques le leur confient. 5° Qu'il peut être salutaire d'établir une religion pour exercer ce ministère sous les ordres des prélats. 6° Nous répondrons aux raisons que nos adversaires apportent à l'appui de leur assertion.

1° Que l'évêque ait plein pouvoir dans la paroisse confiée à un prêtre, c'est ce qui se prouve par les paroles de la Xe Const., quest. I, chap. *Sic quidam.* Il est dit : « Toutes les choses qui, d'après une ancienne constitution, appartiennent à l'Eglise, sont dépendantes du pouvoir de l'évêque et soumises à sa juridiction. » C'est encore ce que prouve le chapitre suivant : « Mais les choses temporelles dans l'Eglise ont pour but les spirituelles. » Donc à plus forte raison les choses spirituelles de chaque paroisse sont confiées aux soins de l'évêque.

2° Chaque paroisse doit être gouvernée d'après la *provision* et sous la sauvegarde de l'évêque par un prêtre, ou les autres clercs, dont il l'aura pourvu dans la crainte de Dieu.

3° Il est dit dans le chapitre suivant que l'Eglise doit être gouvernée et pourvue avec jugement et par le pouvoir épiscopal auquel sont en quelque sorte confiées toutes les ames.

4° Le prêtre qui a été chargé d'une paroisse, ne peut rien faire dans l'église sans une permission générale ou spéciale de l'évêque, ce qui fait qu'il est dit, XVIe Const., question I, *Cunctis fidelibus :* « Tous les prêtres, diacres, et autres clercs doivent, avant tout, prendre garde de ne rien faire sans l'autorisation de leur propre évêque. Qu'aucun prêtre ne dise même la messe dans sa paroisse sans son ordre, qu'il ne baptise, ni ne fasse rien sans y être autorisé par lui. » Il est donc

---

licentia ipsorum sacerdotum. Secundo, quod hoc idem possunt aliis committere. Tertio, quod hoc aliis committi quam parochialibus sacerdotibus expedit saluti animarum. Quarto, quod etiam religiosi ad officia hujusmodi exercenda ex commissione prælatorum sunt idonei. Quinto, quod religio aliqua salubriter institui possit ad hæc exequenda de licentia prælatorum. Sexto, respondebimus rationibus quæ ad partem contrariam inducuntur. Quod autem episcopus in parochia sacerdoti commissa plenam habeat potestatem, probatur per id quod dicitur X. quæst. I. cap. *Sic quidam*, ubi dicitur, quod « omnia quæ sunt Ecclesiæ secundum constitutionem antiquam, ad episcopi ordinationem et potestatem pertinent, » et hoc idem habetur in sequenti capitulo, « sed res temporales Ecclesiæ ordinantur ad spiritualia. » Ergo multo fortius spiritualia singularum parochiarum episcopo sunt commissa. Item quæstione eadem : « egenda est unaquæque parochia sub provisione ac tuitione episcopi per sacerdotem, vel cæteros clericos, quos ipse cum Dei timore providerit. » Item in sequenti capitulo dicitur, quod « Ecclesia debet gubernari et dispensari cum judicio, et potestate episcopi, cui totius plebis animæ videntur esse commissæ. »

Item, sacerdos cui parochia committitur, non potest aliquid in Ecclesia facere, quod non sit de licentia episcopi speciali, vel saltem generali ; unde dicitur, XVI. quæst. I. *Cunctis fidelibus :* « Et summopere omnibus presbyteris, et diaconibus, et reliquis clericis attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. » Non utique Missas sine ejus jussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque ejus permissu faciat, ergo patet quod in parochia pres-

évident que l'évêque a plus de pouvoir dans une paroisse que le prêtre auquel il l'a confiée, puisque celui-ci ne peut rien y faire sans le consentement du premier.

5° Le commentaire des paroles suivantes de la Ire Ep. aux Corinth., ch. I : « A tous ceux qui en quelque lieu que ce soit, invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est leur Seigneur comme le nôtre, » dit : « c'est-à-dire qui m'a primitivement été confiés, » et il parle de ses suffragants, c'est-à-dire des paroisses soumises à l'Eglise de Corinthe, comme le prouve la Glose. Par conséquent, si les évêques sont les successeurs des Apôtres, et s'ils en sont les représentants fidèles, tel que le dit le commentaire du ch. X de saint Luc, il est démontré que la paroisse est confiée d'une manière plus particulière à l'évêque qu'au prêtre. On ne peut comprendre que l'Eglise ayant été confiée à l'Apôtre, il en ait transféré le soin à un autre. Il ne diroit pas : « A tous ceux en quelque lieu que ce soit.... qui est leur Seigneur et le nôtre, » si dès l'instant où il avoit commencé d'être leur Seigneur, ils avoient cessé de lui être soumis.

6° Apollon étoit prêtre des Corinthiens, il leur administroit les choses saintes, comme le prouve ce qui se lit, I. Cor., chap. III : « Apollon a arrosé ; » le commentaire ajoute : « par le baptême ; » et pourtant l'Apôtre s'occupoit des affaires des Corinthiens, comme le prouve ce qui se lit dans la même Epître, ch. XI : « Mais lorsque je serai venu je réglerai les autres choses. » On lit, II. Cor., chap. II : « Car si j'use d'indulgence moi-même, j'en use à cause de vous au nom et en la personne de Jésus-Christ, » et dans la Ire Epître aux Cor., ch. XLIX : « Que voulez-vous que je fasse? Aimez-vous mieux que j'aille vous visiter la verge à la main, etc. » Il est écrit, II. Cor., ch. X : « Mais nous renfermant dans le partage que Dieu nous a donné, nous nous glorifions d'être arrivé jusqu'à vous. » Il est écrit dans le dernier chapitre : « Absent, je vous écris pour que présent je ne sois pas obligé de vous traiter avec plus de rigueur d'après le pou-

---

bytero commissa ad hoc majorem potestatem habet episcopus quam sacerdos, qui sine permissione episcopi nihil in ea agere potest.

Item, I. *Corinth.*, I, super illud : « In omni loco ipsorum, et nostro, » dicit Glossa, « id est mihi primitus commisso, » et loquitur de suffraganeis, id est, de parochiis subjectis Ecclesiæ Corinthiorum, ut patet per Glossam. Si ergo episcopi sunt successores Apostolorum ipsorum formam tenentes, ut dicitur *Luc.*, X, in Glossa, patet quod parochia principalius est commissa episcopo quam sacerdoti. Non enim potest intelligi quod ipsa Apostolo fuerit commissa, et postea ab ipso in alterum translata, qui non diceret : « In omni loco ipsorum et nostro, » si ex quo ipsorum cœperat esse, sua esse destitissent.

Item, Apollo erat presbyter Corinthiorum, qui eis sacra ministrabat, ut patet I. *Cor.*, III : « Apollo rigavit, » Glossa : « baptismo, » et tamen Apostolus de Corinthiis se intromittebat, ut patet I. *Cor.*, XI : « Cætera autem cum venero disponam. » etc., et II. *Cor.*, II : « Nam et ego quod donavi, si quod donavi propter vos, in persona Christi. » Et I. *Cor.*, IV : « Quid vultis? in virga veniam ad vos, » etc., et II. *Cor.*, X : « Secundum mensuram regulæ qua mensus est nobis Deus mensuram pertingendi usque ad vos, » etc. Ultimo : « Ideo absens scribo, ut non præsens durius agam se-

voir que j'ai reçu de Dieu; » le commentaire ajoute : « de lier et de délier. » Il est donc évident que les évêques retiennent un plein pouvoir sur les peuples confiés aux prêtres.

7° Les prêtres étant les successeurs des soixante-douze disciples et les évêques ceux des douze apôtres, ainsi que le dit le commentaire du ch. X de saint Luc, il est évident qu'ils soutiennent une erreur manifeste s'ils disent que les Apôtres n'ont pas le pouvoir de lier et de délier, sans le consentement des soixante-douze disciples. Ils sont pourtant dans l'obligation de dire, s'ils le soutiennent des évêques par rapport aux prêtres.

8° Saint Denis dit dans le chap. V de la Hiérarchie ecclésiastique, que, « quoique l'ordre des pontifes soit *perfectif*, l'ordre des prêtres *illuminatif*, et celui des diacres ou ministres *purgatif* ou *purifiant*; l'ordre hiérarchique, c'est-à-dire celui des pontifes, n'a pas seulement pour but de rendre parfait, mais en même temps il illumine et il purifie. Celui des prêtres tout en illuminant purifie aussi, » et il en ajoute aussitôt la raison, disant : « Les puissances inférieures ne peuvent pas faire atteindre les choses que la perfection place au-dessus d'elles; parce que elles agiroient injustement si elles tentoient de s'élever à cette hauteur. Quant aux puissances plus divines, elles sont capables, avec les opérations qui leur sont propres, des opérations inférieures, comme le prouve le commentaire de Maxime sur ce point. » Il est donc évident que, comme le prêtre peut tout ce que peut le diacre et encore plus, de même l'évêque peut tout ce que peut le prêtre et même davantage; lui aussi, par conséquent, si le prêtre peut lire l'Evangile dans l'église sans avoir été requis par le diacre, de même l'évêque peut absoudre et administrer les sacrements de l'Eglise à qui il voudra sans l'autorisation du curé de la paroisse.

---

cundum potestatem, » Glossa, « ligandi atque solvendi, » quam « dedit mihi Dominus. » Patet ergo quod episcopi in plebibus sacerdotibus commissis plenam retinent potestatem.

Item, cum sacerdotes succedant in locum septuagintaduorum discipulorum, episcopi vero in locum duodecim Apostolorum, ut dicitur in Glossa, *Luc.*, X. Absurdissimum videtur si dicere velint, quod Apostoli solvere non possunt et ligare, vel alia hujusmodi facere sine licentia septuaginta duorum discipulorum, quod tamen eos dicere oportet, si hic de episcopis et presbyteris dixerint.

Item, Dionysius dicit in quinto capitulo *Eccl. hier.*, quod « quamvis Pontificum ordo sit perfectivus, et ordo sacerdotum illuminativus, et ministrantium ordo sit purgativus, tamen hierarchicus ordo, scilicet pontificum, non tantum habet perficere, sed illuminare et purgare, et sacerdotum ordo non solum illuminare, sed et purgare. » Et subjungit causam dicens : « Ipsæ quidem minores virtutes in ea quæ in meliora sunt, transmovere non possunt, eo quod injustum eis sit ad hujusmodi conari majestatem. « Ipsæ autem diviniores virtutes cum propriis habent et subjectas operationes, ut patet per expositionem Maximi ibidem. » Patet ergo quod sicut sacerdos potest quidquid diaconus potest, et adhuc amplius, ita et episcopus potest quæcumque potest sacerdos, et adhuc amplius. Si ergo sacerdos potest legere Evangelium in Ecclesia non requisito diacono, ita et episcopus potest absolvere, et alia Ecclesiæ sacramenta ministrare quibus voluerit non requisito sacerdote parochiali. Item, qui facit aliquid per alium, et per seipsum hoc facere potest, sed dum presbyteri ab-

9° Celui-là peut accomplir par lui-même ce qu'il accomplit par un autre; mais on dit des prêtres, quand ils absolvent ceux qui leur sont soumis, qu'ils le font par l'évêque; ce qui fait que saint Denis dit à ce propos, ch. VI de la Hiérarchie ecclésiastique : « Le souverain prêtre d'après nous, qui purifie ou illumine par ses ministres ou les prêtres, est considéré comme purifiant et illuminant par lui-même, vu que les autres placent en lui les actions saintes qu'ils opèrent. » Donc l'évêque pourra, quand il le voudra, absoudre ceux qui sont soumis aux prêtres, de même qu'il pourra prêcher par lui-même.

10° Ceux qui sont soumis aux églises, doivent l'obéissance aux prélats, en tant que ces prélats sont chargés d'eux ; ce qui fait que l'Apôtre dit, Hébr., ch. ult. : « Obéissez à ceux que sont chargés de vous et soyez-leur soumis. » Ils veillent en effet, eux-mêmes, c'est-à-dire que dans leurs prédications ils sont pleins de sollicitude pour vous, « comme devant rendre compte de vos ames. » Mais chaque membre d'une paroisse est plus strictement tenu d'obéir à l'évêque qu'au prêtre chargé de la paroisse, ainsi que l'établit le commentaire du ch. XIII, aux Rom., où il est dit : « Il faut obéir avec plus d'exactitude au pouvoir supérieur qu'au pouvoir inférieur; » comme il faut plutôt obéir au proconsul qu'à l'agent subalterne et à l'empereur qu'au proconsul, vu que c'est là la règle du pouvoir ; mais cette règle est plus stricte encore, pour le pouvoir spirituel que pour le pouvoir temporel. Donc, les évêques qui sont revêtus d'un pouvoir supérieur, sont plus spécialement chargés de leurs sujets que les prêtres-curés. Les paroles suivantes du livre des Proverbes, ch. XXVII, concernent le soin des ames : « Connoissez avec soin l'aspect de votre troupeau. » Cette connoissance s'acquiert surtout par l'audition des confessions. Donc, il convient mieux aux évêques qu'aux prêtres-curés, d'entendre les confessions des paroissiens.

---

solvunt sibi subditos, hoc per eos episcopi facere dicuntur, unde Dionysius dicit in VI. cap. *Ecclesiast. hierarch.* : « Is qui secundum nos summus est sacerdos per suos ministros, aut sacerdotes purgans, aut illuminans, ipse dicitur purgare, aut illuminare aliis in ipsum reponentibus proprias sacras actiones : » ergo et episcopus cum voluerit, poterit absolvere subditos sacerdotes, vel eis prædicare per seipsum.

Item, prælatis ecclesiarum à subditis ecclesiarum obedientia debetur in quantum eorum curam habent, unde dicitur *ad Hebr.*, ultimo : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis : ipsi enim pervigilant, » id est, pro vobis solliciti sunt prædicando, « quasi rationem reddituri pro animabus vestris : » sed parochianus quisque magis tenetur obedire episcopo quam presbytero parochiali, ut patet per Glossam *ad Rom.*, XIII, ubi dicitur quod « majori potestati est magis obedientiam quam minori, » sicut proconsuli quam curatori, et imperatori quam proconsuli, quod ad potestatis ordinem pertinet, qui multo magis in spiritualibus potestatibus quam in temporalibus invenitur. » Ergo episcopi qui sunt in superiori potestate constituti, magis habent curam de subditis, quam etiam ipsi sacerdotes parochiales. Ad curam autem animarum pertinet, quod dicitur *Prov.*, XXVII : « Diligenter agnosce vultum pecoris tui : » quod fit maxime in confessionibus audiendis. Et ita episcopi possunt audire confessiones parochianorum, etiam convenientius quam presbyteri parochiales.

11° Les prêtres sont les coadjuteurs des évêques, parce que ces derniers ne peuvent pas seuls porter leur fardeau; ils les aident, comme les soixante-douze vieillards aidoient Moïse, ainsi que le prouve ce qui se lit au livre des Nombres, ch. II. C'est pourquoi l'évêque, dans l'ordination des prêtres, joint à beaucoup d'autres cet exemple : « Plus nous sommes foibles, plus nous avons besoin de leur secours. » Mais celui à qui on donne un aide, ne perd pas par là le pouvoir d'agir, pourvu qu'il en use bien; il demeure même le principal agent, et celui qui l'aide, n'agit qu'en second. Les évêques peuvent donc, sans que les prêtres les requièrent, remplir toutes les fonctions de la charge pastorale, ils le peuvent même mieux que les prêtres eux-mêmes.

12° Les évêques tiennent, dans l'Eglise, la place de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce qui fait dire à saint Denis, ch. V de la Hiérarchie ecclésiastique : « L'ordre des pontifes, d'après ce qu'en a réglé la Divinité, est le premier, le plus sublime et le dernier de tous les ordres, car en lui se trouve la disposition la plus parfaite et le complément de toute notre hiérarchie; comme nous voyons toute hiérarchie se consommer en Jésus-Christ; de même, chaque hiérarchie particulière se consomme dans le prêtre le plus élevé, par l'ordre de Dieu, c'est-à-dire l'évêque. » Il est écrit, Ep. I de S. Pierre, ch. II, en parlant de Jésus-Christ : « Vous vous êtes convertis au pasteur et à l'évêque de vos ames. » Mais cela est surtout vrai du Pontife de Rome, devant qui, comme le dit saint Cyrille, « de droit divin, tous courbent la tête et lui obéissent comme au Seigneur Jésus-Christ lui-même. » Saint Chrysostôme dit aussi, sur ces paroles du dernier chapitre de saint Jean : « Pais mes brebis; » c'est-à-dire, « étant préposé à ma place, sois le chef des frères. » Il est donc ridicule de dire, et c'est presque un blasphème, que l'évêque ne peut pas exercer le pouvoir

---

Item, sacerdotes dantur episcopis ut coadjutores, quia soli onus ferre non possunt, sicut septuagintaduo senes dati sunt in adjutorium Moysi, ut patet *Num.*, XI. Unde episcopus in ordinatione sacerdotum hoc exemplo, et quibusdam aliis præmissis subjungit. Quanto fragiliores sumus, tanto magis his auxiliis indigemus : sed ille cui datur aliquis adjutor non ex hoc amittit potestatem operandi cum sibi vacaverit, immo ipse est principalis operans, et adjutor est agens secundarius. Ergo episcopi possunt omnia agere quæ ad curam plebis pertinent irrequisito sacerdote, etiam magis quam ipsi sacerdotes.

Item, episcopi in Ecclesia tenent locum Domini nostri Jesu Christi : unde Dionysius dicit in V. cap. *Ecclesiast. hierarch.* : « Pontificum ordo primus quidem est divinarum ordinationum, sublimissimus autem et novissimus : etenim in ipsum perficitur et impletur omnis nostræ hierarchiæ dispositio : ut enim omnem hierarchiam videmus in Jesum consummatam, sic unamquamque in proprium divinum sacerdotem summum, id est, episcopum : » unde et I. *Petr.*, II, dicitur de Christo : « Conversi estis ad pastorem et episcopum animarum vestrarum. » Hoc autem præcipue verum est de romano Pontifice, cui ut Cyrillus dicit, « omnes jure divino caput inclinant, et ei tanquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt. » Et Chrysostomus dicit super illud *Joan.*, ultimo : « Pasce oves meas, » id est, « loco mei præpositus, et caput esto fratrum. » Ergo ridiculum est dicere et

des clefs, sur chaque membre de son diocèse, comme pourroit le faire Jésus-Christ lui-même.

13° Il suffit, pour que quelqu'un puisse absoudre dans le for de la pénitence, qu'il soit revêtu du pouvoir des clefs et qu'il ait la juridiction sur chaque membre de son diocèse, qui lui détermine la matière; comme pour les autres sacrements, celui qui a le pouvoir d'ordre et une matière déterminée, peut opérer, pourvu qu'il y joigne la forme et l'intention voulues, ce qu'il peut toujours. Mais l'évêque a le pouvoir des clefs, puisqu'il est prêtre, il a aussi la juridiction sur chaque membre de son diocèse, autrement il ne pourroit ni les citer, ni les réunir en sa présence. Donc, il peut absoudre dans le for de la pénitence, quelque membre que ce soit de son diocèse, sans qu'il soit requis pour cela par le prêtre.

14° Ce qui semble prouver qu'il est nécessaire que les prêtres entendent les confessions de ceux qui leur sont soumis, c'est qu'ils doivent leur administrer le sacrement de l'Eucharistie, que ne peuvent pas recevoir ceux qui sont en état de péché mortel; mais pareillement, ceux qui sont en état de péché mortel ne peuvent pas recevoir les sacrements de l'ordre et de la confirmation, parce que ces sacrements présupposent la grace, et ce sont les évêques seuls qui administrent ces sacrements. Donc, pour la même raison, les évêques peuvent confesser dans leur diocèse quelque personne que ce soit.

15° Personne ne peut s'attribuer ce qui n'est pas en son pouvoir; mais comme le prouve la coutume, les évêques se réservent les cas qu'ils veulent, et pour l'absolution desquels il faut recourir à eux; donc, ils pouvoient en absoudre avant de se les réserver. Donc, ils peuvent aussi absoudre des autres cas, lorsqu'ils le voudront.

16° Le pouvoir de l'évêque, d'après saint Denis, est universel dans

---

blasphemiæ vicinum, quod episcopus non possit usum clavium exercere in quemlibet suæ diœcesis, sicut et Christus posset.

Item, ad hoc quod aliquis possit absolvere in foro pœnitentiali, sufficit quod habeat clavem et jurisdictionem in quemlibet suæ diœcesis, per quam materia sibi determinatur, sicut in aliis sacramentis qui habet potestatem ordinis, et materiam debitam potest operari, si formam et intentionem debitam adhibeat : hoc enim semper in potestate ejus est : sed episcopus habet clavem, cum sit sacerdos, habet etiam jurisdictionem in quemlibet suæ diœcesis, alias non posset eos citare et coram se convenire. Ergo potest quemlibet suæ diœcesis sine alicujus sacerdotis requisitione in foro pœnitentiali absolvere.

Item, ideo sacerdotibus necessarium videtur confessiones audire subditorum, quia eis sacramentum Eucharistiæ ministrant, quod ab his qui sunt in peccato mortali, sumi non debet : sed similiter sacramenta confirmationis et ordinis sumi non debent ab his qui sunt in peccato mortali, quia hæc sacramenta gratiam præsupponunt : hæc autem sacramenta à solis episcopis ministrantur. Ergo et pari ratione episcopis competit confessiones audire quorumlibet suæ diœcesis.

Item, nemo potest assumere sibi id, quod non est in sua potestate : sed sicut communis consuetudo probat, episcopi assumunt sibi casus, quos volunt, de quibus ad eos pro absolutione recurratur, ergo etiam antequam eos sibi assumerent, hoc erat in eorum potestate. Ergo et de aliis casibus possunt absolvere, cum voluerint.

Item, secundum Dionysium « potestas episcopi in nostra hierarchia est universa-

notre hiérarchie, celui du prêtre et des ministres, au contraire, est particulier, comme le prouve les ch. I et V de la Hiérarchie ecclésiastique. Mais comme le prouvent les philosophes, la puissance universelle agit plus efficacement sur ce qui est soumis à la puissance particulière que cette puissance elle-même. Donc, l'évêque peut user d'une manière plus parfaite du pouvoir des clefs sur les sujets du prêtre que le prêtre lui-même.

17° Personne ne donne ce qu'il n'a pas, mais c'est l'évêque qui donne aux prêtres leurs pouvoirs; et en donnant une chose spirituelle on ne la perd pas, car les choses spirituelles ne se donnent que par l'action de celui qui donne sur celui qui reçoit. Mais celui qui agit ne perd pas la faculté d'agir par son action. Donc, l'évêque jouit du pouvoir dont jouit le prêtre auquel il a confié une paroisse.

Nous allons établir maintenant, que certains hommes, après avoir reçu mission des évêques, peuvent et prêcher et entendre les confessions, dans les paroisses confiées aux prêtres. 1° Il est dit, *Extrav. de officio judi. ordin.* c. *Inter cætera,* » que l'évêque prenne des hommes aptes à remplir la fonction sainte de la prédication, et qu'ils s'en acquittent d'une manière salutaire. » Et un peu plus bas : « Nous commandons que l'on ordonne, tant dans les églises cathédrales que dans les églises conventuelles, des hommes capables, afin qu'ils servent de coadjuteurs et de coopérateurs aux évêques, non-seulement pour la prédication, mais encore pour entendre les confessions et imposer les pénitences, ainsi que pour tout ce qui tient au salut des ames. » Ceci prouve que les clercs des églises conventuelles d'un diocèse, bien qu'ils ne soient pas prêtres-curés, peuvent et prêcher et entendre les confessions, si l'évêque les y autorise.

2° Dans l'extravagante, *de heretîcis*, cap. *Excommunicavimus*, § *quia*

---

lis, potestas autem sacerdotis et ministrorum est potestas particularis, » ut patet in I. cap. et in V. *Ecclesiast. hierarch.* Sed secundum quod probatum est à Philosophis, virtus universalis efficacius agit in id, quod subjicitur virtuti particulari, quam etiam ipsa particularis virtus. Ergo episcopus magis habet usum clavium in eos, qui subduntur sacerdotibus, quam ipsi sacerdotes.

Item, nullus potest dare, quod non habet, sed episcopi est dare sacerdotibus omnem authoritatem, quam sacerdotes habent, nullum autem spirituale amittitur, cum datur, quia spiritualia non dantur, nisi per actionem dantis in recipientem, agens autem non amittit virtutem agendi ex hoc ipso, quod agit. Ergo episcopus habet communem potestatem quam habet sacerdos parochialis.

Deinde ostendendum est, quod aliqui ex commissione episcoporum possunt prædicare, et confessiones audire in parochiis sacerdotum. Nam extra *de officio judic. ordin.* cap. *Inter cætera*, dicitur, quod « episcopus viros idoneos ad sanctæ prædicationis officium salubriter exequendum assumat. » Et infra : « Præcipimus tam in cathedralibus, quam in conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi coadjutores et cooperatores habeant non solum in prædicationis officio, verum etiam in confessionibus audiendis, et pœnitentiis injungendis, et cæteris quæ pertinent ad salutem animarum. » Ex quo patet, quod clerici conventualium ecclesiarum alicujus diœcesis, qui non sunt parochiales sacerdotes, possunt prædicare et confessiones audire authoritate episcopi.

Iterum extra *de hæreticis*, cap. *Excom-*

vero, il est dit : « Tous ceux à qui il aura été défendu, ou qui n'auront pas été envoyés par l'autorité du Siége apostolique, ou celle de l'évêque catholique du lieu, et qui auront présomptueusement usurpé la fonction de prédicateur, soient privée, soit publique, qu'ils soient soumis au lien de l'excommunication. » On peut conclure de là, que le pape ou l'évêque ont le pouvoir de permettre à quelqu'un de prêcher.

3° Il est constant que les Apôtres, dont les évêques sont les successeurs, ordonnèrent des prêtres dans les villes et les bourgades, qui demeuroient continuellement avec les peuples confiés à leurs soins; ils en envoyoient pourtant d'autres, prêcher et exercer les autres fonctions qui ont pour objet le salut des ames. Il est écrit, I. Cor., ch. IV : « Je vous ai envoyé mon cher fils Timothée, qui est fidèle dans le Seigneur, pour qu'il vous dise quelle est ma manière de voir en Jésus-Christ; » et II. Cor., ch. XII : « J'ai prié Tite et j'ai envoyé avec lui le frère, » c'est-à-dire, d'après le commentaire, « Barnabé ou Luc. » Il est dit, dans celle à Tite, ch. I : « C'est pour cela que je vous ai laissé en Crète, etc. » Donc, il en est d'autres qui, outre les prêtres-curés, peuvent et prêcher et confesser, lorsque les évêques leur en confient le soin.

4° Prêcher et entendre les confessions dépendent à la fois et de l'ordre et de la juridiction, mais les choses de ce genre peuvent au moins être confiées à ceux qui ont reçu l'ordre. Donc, comme l'évêque peut et prêcher et confesser dans une paroisse, sans que le curé le requière, comme il a été prouvé plus haut, celui à qui il en aura donné le pouvoir pourra en faire autant.

5° La coutume de l'Eglise romaine prouve aussi cette thèse : « tous ceux qui s'adressent à elle, reçoivent des pénitenciers du pape, des lettres pour se confesser à quelque prêtre que ce soit. »

---

municavimus, § *Quia vero*, dicitur : « Omnes qui prohibiti, vel non missi præter authoritatem ab Apostolica Sede, vel catholico episcopo loci susceptam publice, vel privatim prædicationis officium usurpare præsumpserint, excommunicationis vinculo innodentur. » Ex quo haberi potest, quod Papa, vel episcopus potest dare alicui authoritatem prædicandi.

Item, constat quod Apostoli, quorum episcopi sunt successores, per civitates, et castella presbyteros ordinabant, qui continue cum populis sibi subjectis commorabantur, et tamen alios mittebant ad prædicandum, et ad alia exercenda, quæ ad salutem pertinent animarum, I. *Cor.*, IV : « Misi ad vos Timothæum, qui est filius meus charissimus, et fidelis in Domino, qui vos commonefaciat vias meas quæ sunt in Christo Jesu. » Et II. *ad Cor.*, XII : « Rogavi Titum, et misi cum illo fratrem, » Glossa, id est, « Barnabam, vel Lucam. » Et *ad Titum*, I : « Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, » etc. Ergo et aliqui alii quam presbyteri parochiales possunt prædicare et confessiones audire ex commissione episcoporum.

Item, prædicare et confessiones audire sunt jurisdictionis et ordinis simul : sed ea quæ sunt hujusmodi possunt committi his saltem, qui ordinem habent. Ergo cum episcopus possit prædicare et confessiones audire in parochia non requisito sacerdote, ut supra probatum est, hoc idem et alius poterit ex ejus commissione.

Item, ad hoc facit consuetudo romanæ Ecclesiæ, ad quam accedentes à pœnitentiariis Papæ quoscumque sacerdotes litteras impetrant, ut eis confiteantur. Item, legati Papæ, et eorum pœnitentiarii con-

6° Les légats du pape et ses pénitenciers peuvent entendre les confessions, sans en demander la permission aux curés, ils peuvent, sur l'autorisation du pape, prêcher partout. Ainsi donc, il est démontré qu'il peut y en avoir d'autres auxquels soit confié le soin de prêcher et de confesser, sans la permission des prêtres-curés.

Il nous reste maintenant à démontrer que les religieux peuvent parfaitement être chargés de remplir ces fonctions. 1° Il est dit, XVIe Quest., ch. I, *Pervenit*, « que les moines et les abbés, sans la permission du propre évêque, ne doivent nullement, par présomption, se permettre de donner la pénitence. » Il reste après cela, qu'ils peuvent, si le pape ou l'évêque les y autorisent, entendre les confessions.

2° Il est dit, même question : « d'après l'autorité de ce décret, nous avons établi, guidés par la doctrine apostolique et le devoir de la piété, qu'il est permis aux moines, qui sont prêtres et qui représentent les Apôtres, de baptiser, de prêcher, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer la pénitence et d'absoudre les péchés. »

3° Dans le chapitre suivant, qui commence par ces mots, *Sunt tamen nonnulli*, le pape Boniface dit : « Nous croyons que les moines-prêtres peuvent dignement, avec le secours de Dieu, remplir la fonction de lier et de délier, s'ils ont été dignement élevés à ce ministère. Nous voulons que l'on prive de la puissance sacerdotale, ceux qui soutiennent que les prêtres ne peuvent pas se livrer à la profession monastique, nous ordonnons même que, si à l'avenir ils faisoient des tentatives de ce genre, qu'on les réprime, parce que, plus quelqu'un est élevé, plus aussi il domine les autres par sa puissance. »

4° Les évêques doivent se conformer autant qu'ils le peuvent aux jugements divins, comme le dit l'Apôtre, I. Cor., ch. III : « Soyez mes imitateurs comme je suis celui de Jésus-Christ. » Mais au jugement de Dieu, il y a certains religieux qui sont réputés aptes à prêcher, au

---

fessiones audiunt non petita licentia à parochialibus et etiam authoritate Papæ ubique prædicant, et ita patet, quod prædicare et confessiones audire potest aliis committi sine licentia sacerdotum parochialium.

Nunc restat ostendere, quod religiosi sunt idonei ad hoc, quod talia eis committantur. Nam XVI. quæst. I. cap. *Pervenit*, dicitur, quod « monachi et abbates absque proprii episcopi licentia hoc nullatenus præsumere debent, ut videlicet pœnitentiam dent. » Ex quo relinquitur, quod ex authoritate Papæ, et episcopi monachis, et aliis religiosis liceat confessiones audire.

Item, quæstione eadem dicitur ex authoritate hujus decreti, quod « Apostolico moderamine, et pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentias imponere, atque peccata solvere. »

Item, in sequenti capitulo : *Sunt tamen nonnulli*, dicit Bonifacius Papa : « Credimus à sacerdotibus monachis ligandi solvendique officium Deo operante digne administrari, si eos digne contigerit hoc ministerio sublimari. Decertantes igitur monasticæ professionis presbyteros sacerdotalis potentiæ arcere officio, omnino præcipimus, ut ab hujuscemodi ausibus reprimantur in posterum : quia quanto quisque celsior est, tanto et illis erit potentior. »

Item, episcopi debent divina judicia imitari quantum possunt, I. *Corinthiorum*, III : « Imitatores mei estote, sicut et ego

point que Dieu leur en confie immédiatement la charge, comme le raconte saint Grégoire, dans son dialogue du moine Equitius ; il en dit autant du bienheureux Benoît. Donc, il est des religieux qui, au jugement des évêques, doivent être tenus pour aptes à remplir la fonction de prédicateur.

5° De plus, les religieux peuvent tout ce qui est permis aux séculiers, à moins que leur règle ne le leur défende. Il est dit, dans l'argument de la XVIe Quest., ch. I, *Sunt tamen nonnulli*, « qu'il est permis aux moines d'absoudre, etc. » Saint Benoît, cet incomparable précepteur des moines, n'a jamais rien défendu de semblable. Mais il est permis aux séculiers, lorsqu'ils en ont été chargés par les évêques, de prêcher et de confesser. Donc, cela est aussi permis aux religieux, puisqu'il n'y a aucune règle qui le défende.

6° Obtenir de prêcher de sa propre autorité est une plus grande chose, qu'en obtenir la permission d'un autre; mais les religieux peuvent parvenir à la prélature, grade auquel il appartient de prêcher et de remplir les autres fonctions qui concernent le salut, et cela en vertu d'une autorité propre. Donc à plus forte raison doit-on les juger dignes de remplir les fonctions de prédicateur, etc., pourvu que les évêques y consentent.

7° L'état de perfection dans lequel vit quelqu'un, ne le rend pas assurément moins apte à remplir ce qui est surtout de la compétence des hommes parfaits; mais l'office du prédicateur convient avant tout aux hommes parfaits, et c'est l'état qu'embrassent les religieux. Le commentaire des paroles suivantes d'Esdras, ch. I, « Tous les autres, etc., » s'exprime en ces termes : « Tous les élus ayant été arrachés à la puissance des ténèbres, ils appartiennent à la liberté des enfants de Dieu, et tous sont dans la joie d'être annoncés à la société de gloire de la cité

Christi : » sed divino judicio aliqui religiosi sunt reputati idonei, ut eis immediate à Deo prædicationis committeretur officium, sicut de Equitio monacho B. Gregorius narrat *in Dial.*, et etiam de Beato Benedicto. Ergo et in judicio episcoporum aliqui religiosi possunt reputari idonei, ut eis prædicatio committatur.

Iterum, omnia quæ licent secularibus clericis, licent et religiosis, exceptis eis quæ in sua regula eis prohibentur. Arg. XVI, quæst. I. *Sunt tamen nonnulli*, ubi dicitur, quod « monachis licet absolvere, et alia hujusmodi facere. « Neque enim Beatus Benedictus monachorum præceptor almificus hujuscemodi rei fuit interdictor : sed secularibus licet ex commissione episcoporum prædicare et confessiones audire. Ergo et religiosis cum in nulla regula hoc sit prohibitum.

Item, majus est prædicationis officium ex propria authoritate assequi, quam ex commissione alterius, sed religiosi possunt ad prælationis gradus sublimari, in quo eis competit et prædicare, et alia propria authoritate exequi, quæ ad salutem pertinent animarum. Ergo multo magis debent idonei reputari, ut prædicationis officium, et alia hujusmodi ex commissione episcopi exequantur.

Item, ad illud quod maxime competit perfectis non redditur aliquis minus idoneus ex hoc, quod in statu perfectionis se ponit : sed prædicationis officium competit maxime perfectis, quem statum religiosi assumunt. Unde I. *Esdræ*, I. super illud, « Omnes reliqui, » etc., dicit Glossa : « Omnes electi de potestate tenebrarum eruti ad libertatem pertinent gloriæ filiorum Dei, et gloriæ omnes societati sanctæ ci-

sainte, c'est-à-dire de l'Eglise. Mais il n'appartient qu'à ceux qui sont parfaits de travailler à l'édification de cette Eglise, par les prédications qu'ils adressent aux autres. » Ce qui suit prouve que l'on doit entendre ce qui précède de la perfection de religion. Plus ceux qui sont chargés d'instruire la multitude, lui apprennent à aimer les choses célestes, moins ils s'occupent des choses terrestres, ils y renoncent même après les avoir acquises. La Glose interlinéaire prouve encore la même chose. « Tous les autres, c'est-à-dire, les riches qui ne peuvent pas prêcher. » Donc, les religieux sont aussi capables de prêcher que les autres, par conséquent, comme les autres peuvent, si l'évêque le leur permet, remplir cette fonction; ils peuvent aussi entendre les confessions, comme il a été prouvé précédemment, ce que peuvent aussi les religieux.

8° Le commentaire des paroles suivantes d'Esdras, liv. I, ch. VIII : « Nous sommes poussés en avant par le fleuve, etc., » dit : « Nous appelons à notre secours la cohorte religieuse des frères, afin qu'aidés par eux, nous puissions transporter plus efficacement les ames des fidèles vers la société des élus et la forteresse d'une vie plus parfaite, comme des vases saints dans le temple du Seigneur. » On tire de là la même conclusion que plus haut.

9° C'est encore ce que prouve la coutume générale de l'Eglise d'Orient, puisque d'après cette coutume, presque tout le monde se confesse aux moines.

10° Il faut plus de pouvoir pour être légat, pour confesser les évêques, pourvoir aux églises, que pour prêcher et confesser; mais nous voyons que ces premières fonctions ont été confiées aux religieux; donc on peut leur confier la seconde.

11° Prêcher et confesser sont bien moins contraires à la vie reli-

---

vitati » id est, Ecclesiæ annuntiari lætantur, sed tantum perfectorum est in ædificatione ejusdem Ecclesiæ etiam aliis prædicando laborare. » Et quod intelligat de perfectione religionis, patet ex hoc quod sequitur. Eruditores multorum cum magis ad cœlestia diligenda auditores instituunt, minus pro terrenis curam gerunt, immo acquisita pro spe æternorum relinquunt. Hoc etiam patet per Interlinearem, quæ dicit : « Omnes reliqui, id est, divites qui prædicare non possunt. » Ergo religiosi non redduntur minus idonei ad exequendum prædicationis officium quam alii, et ita cum alii possint ex commissione episcoporum prædicare, et confessiones audire, ut probatum est, et religiosi possunt hoc idem.

Item, I. *Esdræ,* VIII, super illud, « promovimus ergo à flumine, » etc., dicit Glossa : « Fratrum quoque cohortem religiosam nobis in auxilium vocamus, qua adjuti animas fidelium ad societatem electorum, et arcem vitæ perfectioris quasi vasa sancta ad templum Domini efficacius transferamus. » Ex quo patet idem quod prius. Item, et hoc apparet ex communi consuetudine orientalis ecclesiæ, secundum quam fere omnes monachis confitentur. Item, majoris potestatis est legationis officium exercere, episcopos confirmare, et de eis ecclesiis provideri, quam prædicare vel confessiones audire : sed primum invenitur religiosis esse commissum : ergo et secundum eis committi potest. Item, magis est remotum à religiosorum vita causas audire, quam confessiones, vel prædicare, sed primum eis committi potest. Ergo multo fortius alia. Nunc restat ostendere, quod saluti animarum expediat etiam aliis

gieuse que donner des audiences, et cela leur est permis; donc à plus forte raison, ils peuvent confesser et prêcher.

Nous allons démontrer maintenant, qu'il est avantageux, pour le salut des ames, de confier à d'autres qu'aux prêtres-curés le soin de prêcher et de remplir les autres fonctions, qui ont pour objet ce salut des ames.

1° On le prouve par les paroles suivantes du Seigneur, Matth., ch. IX : « La moisson est abondante; » la Glose ajoute : « La foule des peuples disposés à recevoir la parole et à produire des fruits. » « Mais les ouvriers sont en petit nombre; » le commentaire ajoute : « les prédicateurs pour réunir l'Eglise des élus. » « Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson. » Ces paroles prouvent qu'il est avantageux pour l'Eglise d'avoir un grand nombre de prédicateurs qui prêchent aux fidèles, la foule de ces mêmes fidèles devenant très-grande.

2° Les paroles suivantes du livre de la Sagesse, ch. VI : « La multitude des sages, » prouvent la même chose. On lit dans la Glose interlinéaire : « l'assemblée des prédicateurs est le salut de l'univers. »

3° Il est écrit, II. Tim., ch. II : « Et gardant ce que vous avez appris de moi devant plusieurs témoins, donnez-le en dépôt à des hommes fidèles; » c'est-à-dire d'après la Glose, « dont la foi soit pure. Leur vie, leur science et leur éloquence, les rendront aptes, dit le commentaire : « et à instruire les autres. » « Il faut, dit encore le commentaire, confier le soin de la prédication divine à ceux qui sont capables de remplir ce ministère. » Le commentaire ajoute ausst à l'occasion de ces paroles d'Esdras, I. ch. III : « Et tous ceux qui revinrent de la captivité à Jérusalem; » « les évêques et les prêtres ne sont pas seulement obligés d'édifier le peuple des fidèles, c'est-à-dire la maison de Dieu; mais le peuple de la captivité des Juifs, appelé à la vision de la véritable paix, doit exiger le ministère de la parole de ceux qui savent enseigner. »

4° Saint Grégoire, liv. XIX de Morale, dit, interprétant les paroles

---

quam sacerdotibus parochialibus prædicationem committi, et alia quæ ad salutem pertinent animarum.

Primo, per hoc quod dicit Dominus *Matth.*, IX : « Messis quidem multa. » Glossa : « Turba populorum suscipiendo verbo et ferendo fructui apta. » « Operarii autem pauci. » Glossa : « prædicatores ad congregandum electorum ecclesiam : » « Rogate ergo Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam. » Ex quo patet, quod salubre est Ecclesiæ, per multos Dei prædicari fidelibus, et maxima turba fidelium crescente.

Item, potest haberi per illud, quod dicitur *Sapientiæ*, VI : « Multitudo sapientium. » Interlinearis : « Cœtus prædicatorum sanitas est orbis terrarum. »

Item. II. *ad Timoth.*, II : « Quæ audisti à me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, » Glossa : « id est, sanæ fidei; » « Qui idonei erunt » Glossa : « Vita, et scientia, et facundia, » « et alios docere. » Glossa : « Illis enim debet committi prædicatio divina, qui apti sunt illi officio. »

Iterum I. *Esdræ*, III, super illud : « Et omnes qui venerant de captivitate in Hierusalem. » Glossa sic dicit : « Non solum episcopi et presbyteri plebem fidelium, id est, Dei domum debent ædificare, sed etiam populus de captivitate Judæorum ad visionem veræ pacis vocatus, ministerium verbi ab his qui dicere noverunt, debet exigere. »

Item, Gregorius in XIX. *Moralium*, super illud *Job*, XXIX : « Quando lavabam pedes meos butyro, » sic dicit : « Quid ad hæc nos

suivantes de Job, ch. XXIX : « Quand je lavais mes pieds avec du lait, » « Que pouvons-nous répondre à cela, nous qui sommes évêques, et qui ne prenons aucun soin de dispenser à ceux qui nous sont confiés les paroles de vie, quand il ne put pas empêcher un homme marié et même revêtu de l'habit séculier, ou encore plein des occupations d'une grande fortune, de prêcher ? » Ceci prouve qu'outre les évêques et les recteurs des églises, il en est d'autres qui peuvent exercer d'une manière louable la fonction de prédicateur. Il est un grand nombre d'exemples tirés de l'ancien Testament qui établissent la même chose ; David y est loué, parce qu'il étendit le culte de Dieu, en établissant vingt-quatre prêtres, pour pouvoir délivrer plus promptement le peuple, ainsi que le prouve ce qui se lit au livre des Paralipomènes, ch. XXIII, XXIV. On lit la même chose d'Ezéchias, liv. II. Paralip., ch. XXX : « Des couriers avec des lettres du roi et d'après son ordre et ceux de ses premiers officiers, parcourent le royaume d'Israël et celui de Juda, prêchant conformément à l'ordre du roi. Enfants d'Israël, revenez au Seigneur votre Dieu, etc. » Assuérus envoya aussi par les provinces, des messagers alertes, pour qu'ils annonçassent la délivrance du peuple de Dieu, ainsi qu'on le lit dans Esther, ch. VIII. Donc, on peut très-avantageusement confier à d'autres qu'aux prêtres curés, le soin de prêcher et de remplir les autres fonctions qui ont pour objet le salut des ames.

5° Saint Grégoire dit, dans la cinquième homélie de la première partie de son explication d'Ezéchiel : « On ne permet nullement à ceux qui sont les gardiens des ames et qui sont chargés du fardeau de l'instruction du troupeau de changer d'endroit. Quant à ceux au contraire qui, par amour pour le Seigneur, se livrent à la prédication, ils sont comme les roues de ce feu qui les dévore ; et parcourant les différents pays poussés par cet amour, ils allument dans les autres

---

episcopi dicimus, qui commissis nobis verba vitæ impendere non curamus, quando conjugatum virum prohibere non valuit ab officio prædicationis vel sæcularis habitus, vel magnæ occupatio facultatis? » Ex quo patet, quod alii etiam quam prælati, vel rectores ecclesiarum laudabiliter possunt prædicationis officium exercere. Hoc idem potest ostendi per multa exempla veteris Testamenti. David enim laudatur de hoc, quod cultum Dei ampliavit, vigintiquatuor sacerdotes constituendo, ut magis posset populis expediri, ut patet I. *Paralip.*, XXIII et XXIV. Similiter legitur de Ezechiele II. *Paralip.*, XXX : « Perrexerunt cursores cum epistolis ex regis imperio, et principum ejus in universum Israel et Judam, juxta id quod rex jusserat prædicantes. Filii Israel revertimini ad Dominum Deum, » etc. Assuerus etiam nuntios celeres misit per provincias, qui nuntiarent liberationem populi Dei, ut legitur *Esther*, VIII. Ergo multo magis saluberrime hoc fieri potest, ut aliis quam sacerdotibus parochialibus prædicationis officium committatur, et alia quæ pertinent ad salutem animarum.

Item, Gregorius in V. homilia primæ partis super *Ezech.*, dicit : « Hi qui animarum custodes sunt, et pascendi gregis onerasusceperunt, mutare loca minime permittuntur. Hi autem qui amore Domini in prædicatione discurrunt, rotæ ejus ignis ardens sunt, quia cum ex ejus desiderio per varia loca discurrunt, unde ipsi ardent et alios incendunt. » Ex quo patet, quod conveniens

le feu qui les enflamme eux-mêmes. Ceci prouve donc qu'il convient de confier, outre qu'aux recteurs des églises qui résident dans ces mêmes églises, le soin de prêcher à d'autres hommes qui parcourent les divers pays.

6° Que ce soit une chose utile et salutaire, c'est ce que prouve suffisamment les occupations des recteurs des paroisses, ils sont en effet fréquemmenmt employés aux autres œuvres pieuses et aux affaires ecclésiastiques, bien qu'il soit nécessaire que celui qui annonce la parole de Dieu soit libre de toute espèce de soucis. C'est ce qui fit dire aux Apôtres, Act., ch. VI : « Il n'est pas juste que nous renoncions à prêcher pour servir aux tables. » Ces paroles démontrent suffisamment qu'il est nécessaire qu'ils soient aidés par d'autres. Le défaut de capacité chez un grand nombre prouve aussi suffisamment cette nécessité ; on en trouve en effet dans certains endroits dont l'ignorance est telle, qu'ils ne savent pas même parler latin. Le nombre de ceux qui ont appris l'Ecriture sainte est aussi très-rare ; il faut cependant que celui qui prêche la parole de Dieu connoisse l'Ecriture. Il est donc établi par là que ce seroit grandement nuire au salut des fidèles que de laisser aux seuls curés le soin d'annoncer la parole de Dieu.

L'ignorance de plusieurs prêtres n'exige pas moins impérieusement la même chose quant à l'audition des confessions, vu que cette ignorance est on ne peut plus funeste quant à ces mêmes confessions. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son livre de la Pénitence : « Celui qui veut confesser ses péchés pour trouver la grace, doit chercher un prêtre qui sache lier et délier, de peur que, étant négligeant pour ce qui le concerne, il ne soit négligé par celui qui le pousse miséricordieusement et l'exhorte, de peur qu'ils ne tombent tous deux dans le fossé que insensé il n'a pas voulu éviter. »

---

est ut præter rectores ecclesiarum qui resident in suis ecclesiis, aliis prædicationis officium committatur, qui per diversa loca discurrant.

Item, quod hoc utile sit et salubre, satis manifestat occupatio rectorum ecclesiæ, quos in aliis rebus piis et ecclesiasticis oportet frequenter occupari, cum tamen oporteat prædicatorem verbi Dei ab omni alia occupatione liberum esse. Unde Apostoli dixerunt *Actuum*, VI : « Non est æquum nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis. » Unde patet, quod satis necessarium est eos ab aliis juvari.

Hanc etiam necessitatem maxime ostendit imperitia multorum sacerdotum, qui in aliquibus partibus adeo ignorantes inveniuntur, ut nec etiam loqui latinum sciant. Paucissimi etiam inveniuntur, qui sacram Scripturam didicerint, et tamen oportet prædicatorem verbi Dei in sacra Scriptura instructum esse. Unde satis apertum est multum saluti fidelium detrahi, si solum sacerdotibus parochialibus verbum Dei relinquatur. In confessionibus autem audiendis non minor necessitas apparet propter ignorantiam multorum sacerdotum, quæ periculosissima est in confessionibus audiendis. Unde Augustinus in libro *De Pœnitentia* : « Qui vult confiteri peccata sua, ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem scientem ligare, et solvere, ne cum negligens circa se extiterit, negligatur ab illo, qui eum misericorditer movet et petit, ne ambo in foveam cadant, quam stultus evitare noluit. »

La multitude confiée parfois aux soins d'un seul prêtre prouve aussi ce besoin ; car, quand même il passeroit tout son temps à confesser, à peine pourroit-il entendre convenablement les confessions de tous. La difficulté de confesser prouve encore ce besoin. L'expérience prouve en effet qu'il est certaines personnes qui ne se confesseroient pas si elles ne pouvoient pas s'adresser à d'autres qu'à leur propre curé ; cela vient tantôt de la honte, parce qu'elles rougissent de confesser leurs péchés à ceux avec qui elles conversent journellement ; tantôt aussi de ce qu'elles soupçonnent les prêtres d'être leurs ennemis ; cela vient encore d'une foule d'autres raisons. C'est pour cela que les prélats, condescendant pieusement à leur faiblesse et pour ne pas les laisser tomber entièrement dans le désespoir, leurs procurent d'autres confesseurs.

Ces choses étant établies, nous allons prouver qu'il peut y avoir avantage à établir une religion, dont le but spécial soit de venir au secours des prélats, pour la prédication et l'audition des confessions, sous les ordres de ces mêmes prélats.

1° Ce qui le prouve, c'est que toute religion est formée sur le modèle de la vie apostolique. Le commentaire des paroles suivantes, Act., ch. IV : « Ils possédoient tout en commun, dit : « Le mot commun vient du mot grec, *cœna*, repas commun, ce qui fit qu'on les appela cénobites ou vivant en commun, *cœnobia*, c'est-à-dire, de leurs demeures communes. » La vie des Apôtres fut telle, qu'ayant tout quitté, ils parcouroient le monde, évangélisant et prêchant, comme le prouve ce qui se lit dans saint Matthieu, ch. X, et dans une certaine règle qui leur est tracée. Donc on peut très-convenablement établir une religion, dont le but soit de remplir les fonctions en question.

2° Il est écrit dans saint Jacques, ch. I : « La religion pure et sans

---

Iterum eamdem necessitatem ostendit multitudo plebis, quæ interdum uni sacerdoti gubernanda committitur, qui si toto tempore vitæ suæ nihil aliud ageret, vix omnium confessiones diligenter audire posset. Iterum hanc necessitatem ostendit difficultas confitendi. Quidam enim, ut experimento inventum est, à confessione desisterent, nisi possent aliis quam suis sacerdotibus confiteri, quandoque propter verecundiam, quia erubescunt confiteri illis peccata cum quibus quotidie conversantur : quandoque vero, quia suspicantur sacerdotes sibi esse inimicos, et propter multa alia. Unde pie prælati eorum infirmitati condescendunt, ne omnino desperationem labantur, de aliis confessoribus eis providendo.

His visis, ostendendum est aliquam religionem ad hoc specialiter salubriter posse institui ad cooperandum prælatis ecclesiarum in prædicatione et confessionibus audiendis ex commissione prælatorum.

Primo per hoc quod omnis religio ad exemplar vitæ Apostolicæ formata est, unde dicitur *Actuum*, IV, super illud : « Et erant illis omnia communia. » Glossa : « Communia græce cœna, unde cœnobitæ, id est, communiter viventes, cœnobia, id est, habitacula eorum. » Hæc autem fuit vita Apostolica, ut relictis omnibus per mundum discurrerent evangelizando, et prædicando, ut patet *Matth.*, X, et in regula quadam quæ eis inscribitur. Ergo ad prædicta potest aliqua religio convenientissime institui.

Item *Jacob.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum : » sed illa visitatio maxime est

tache aux yeux de notre Dieu et notre père, c'est de visiter les veuves et les orphelins dans leurs tribulations ; » mais ces visites sont surtout du devoir de ceux qui s'appliquent à sauver les ames. Donc on peut très-convenablement établir une religion qui ait pour but de visiter les hommes qui ont besoin de consolations, afin de leur procurer l'espérance par la patience et la consolation qu'enseignent les Écritures.

3° Le commentaire interlinéaire des paroles suivantes des Actes, ch. VI : « Il n'est pas juste que nous cessions de prêcher pour nous livrer au service de la table, » dit aussi : « Les aliments de l'esprit sont préférables aux mets du corps ; » mais on a institué certaines religions, dont le but est de venir pieusement et salutairement au secours des pauvres par la nourriture corporelle, et de subvenir aussi aux autres besoins du corps. Donc il convient, à plus forte raison, d'établir quelque autre religion pour subvenir aux besoins des ames.

4° Saint Augustin dit : « Il vaut mieux paître les ames qui doivent vivre éternellement avec le Seigneur que les corps qui doivent mourir ; surtout, vu que le salut des corps dépend de celui des ames, et non *vice versâ.* »

5° La milice spirituelle convient bien mieux aux religieux qu'aux séculiers ; et on a utilement institué certaines religions pour combattre dans la milice séculière. Donc, il convient mieux encore d'en établir pour la milice spirituelle qui est surtout le fait du prédicateur de la parole de Dieu, dont il est dit, II. Tim., ch. II : « Combats comme un bon soldat de Jésus-Christ, » et le commentaire ajoute : « En prêchant l'Évangile contre les ennemis de la foi. »

6° Ceux qui travaillent au salut des ames doivent briller par leur vie et leur science ; or, il ne seroit pas facile d'en trouver un assez grand nombre pour en mettre à la tête de toutes les paroisses de l'univers, vu qu'à cause de la disette des hommes lettrés, il n'a pas été

---

necessaria, quæ fit per eos, qui saluti animarum intendunt. Ergo convenientissime potest religio institui ad visitandum homines, qui consolatione indigent, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeant. Item, *Actuum,* VI, super illud : « Non est æquum nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis, » dicit Interlinearis : « Meliora sunt fercula mentis, quam dapes corporis : » sed aliquæ religiones pie et salubriter institutæ sunt ad subveniendum pauperibus in corporalibus dapibus, et aliis necessitatibus corporis ; ergo multo convenientius potest aliqua reliqua religio institui ad subveniendam necessitatibus animarum.

Item, Augustinus : « Melius est pascere animas in æternum cum Domino victuras, quam corpora moritura, nimirum cum salus corporum ex salute dependeat animarum, non econverso. »

Item, spiritualis militia magis competit religioso, quam sæculari : sed ad militiam sæcularem exercendam aliquæ religiones utiliter institutæ sunt : ergo multo convenientius institui possunt ad militiam spiritualem, quæ competit prædicatoribus verbi, de qua dicitur II. *Timoth.,* II : « Labora sicut bonus miles Christi. » Glossa : « in prædicando Evangelium contra hostes fidei. »

Item, eis qui procurant salutem animarum, necessarium est, ut vita et scientia clareant ex quibus non de facili possent tot inveniri, qui singulis parochiis per universum mundum præficerentur, cum etiam propter litteratorum inopiam, nec adhuc

possible de faire observer par les séculiers le décret du concile de Latran, qui veut qu'il y ait dans les Eglises métropolitaines quelques hommes qui enseignent la Théologie. Nous voyons néanmoins les religieux remplir avec la grace de Dieu cette fonction d'une manière bien plus étendue qu'il n'a été statué, au point que l'on semble voir s'accomplir ce que dit Isaïe, ch. XI : « La terre est remplie de la science de Dieu. » Donc, il est très-avantageux d'établir une religion dans laquelle il y a des hommes lettrés, qui se livrant à l'étude, viendront en aide à ceux qui ne peuvent pas aussi facilement le faire à défaut de temps.

7° C'est aussi ce qu'établit d'une manière très-claire le résultat suivant. Nous voyons que des religions de ce genre ayant été établies dans des pays où règnoit l'hérésie, elles l'en ont extirpée par leur ministère ; elles ont aussi converti à la foi des infidèles, elles ont appris à un grand nombre dans l'univers la loi de Dieu, elles en ont aussi ramené un grand nombre à la pénitence. Par conséquent, si quelqu'un dit mensongèrement qu'une telle religion est inutile, il est facile de le convaincre de porter envie à la grace qui opère en eux, et de pécher contre le Saint-Esprit.

8° On lit, XXVI[e] Const., I. Quest. : « Qu'il ne soit permis à personne de juger témérairement, soit les constitutions divines, soit les décrets du Siége apostolique, sans danger pour son état. » Par conséquent, comme le Siége apostolique a établi des religions pour remplir les fonctions dont il vient d'être parlé, comme le prouve leur nom même évidemment, car « personne ne reçoit un nom sans cause, » celui-là est digne de condamnation qui fait ses efforts pour improuver une telle religion.

Nous allons maintenant en dernier lieu répondre aux objections de nos adversaires. 1° Quant à leur première objection qui consiste à dire que les moines ne doivent pas paître les autres, mais qu'il faut que

---

per sæculares potuerit observari statutum Lateranensis Concilii, ut in singulis ecclesiis metropolitanis essent aliqui, qui theologiam docerent : quod tamen per religiosos Dei gratia cernimus multo latius impletum, quam etiam fuerit statutum, adeo ut impletum videatur illud *Is.*, XI : « Repleta est terra scientia Domini. » Ergo saluberrime religio aliqua instituitur, in qua sint homines litterati et studio vacantes ad juvandum sacerdotes, qui ad hoc minus sufficiunt.

Item, hoc evidentissime ostenditur ex effectu sequente. Videmus enim talibus religionibus institutis in pluribus partibus hæreticam pravitatem eorum ministerio extirpatam, infideles etiam nonnullos ad fidem conversos, multos per universum mundum in lege Dei instructos, quamplurimos ad statum pœnitentiæ conversos, ita quod si quis inutilem talem religionem mentiatur, manifeste convinci possit quasi gratiæ invidus, quæ in eis operatur, in Spiritum sanctum peccare. Item XXV. quæst. I. dicitur : « Nulli fas sit sine status sui periculo, vel divinas constitutiones, vel Apostolicæ Sedis decreta temerare. » Cum ergo per Apostolicam Sedem religiones aliquæ sint institutæ ad prædicta, quod etiam ex ipso nomine ostenditur (nemo enim sine causa sortitur) manifeste se damnabilem reddit, quicumque talem religionem damnare conatur. Nunc ultimo restat adversasorium objectionibus respondere. Quod ergo primo objicitur, quod pascere

quelqu'un les paisse eux-mêmes, on doit l'entendre comme étant dirigée contre ceux qui disoient que par là même que quelqu'un est moine, il a le pouvoir de l'Ordre, pourvu que sa vie soit sainte. Comme on peut pareillement dire d'un clerc séculier, qu'il n'a pas le pouvoir de paître, s'il n'a pas charge d'ames, ou si celui qui est revêtu de cette charge ne l'a pas autorisé. On ne conclut pas de là pour cette raison, qu'il convient aux religieux de paître le peuple par la parole de Dieu, à moins qu'ils soient élevés à la prelature ou que les évêques leur en confient le soin. Les religieux sont aussi aptes à remplir les fonctions de prédicateur que les séculiers, il n'y a que l'obéissance à laquelle ils sont soumis qui établisse une différence, et qui fasse qu'ils ont besoin d'une double permission pour prêcher, à savoir la permission de ceux qui ont charge d'ames, et celle de leurs supérieurs sans laquelle ils ne peuvent rien faire.

2° On doit expliquer de la même manière l'objection qui suit : Outre les prêtres du Seigneur que personne n'ait l'audace de prêcher. Ceci est vrai si on l'entend de l'autorité propre, c'est-à-dire ordinaire. Ce qui suit : Nous pensons que les moines doivent tout-à-fait cesser de prêcher au peuple, doit s'entendre dans le même sens, à savoir que les moines ne doivent pas s'arroger de leur autorité privée et par là qu'ils sont moines la fonction de prédicateur.

3° Ce qui suit : Il ne convient pas au moine de prêcher, doit aussi s'interpréter dans ce sens, à savoir qu'il n'est pas revêtu de cette charge par le fait même qu'il est moine.

4° A ce qu'ils objectent ensuite, que ceux qui paissent le peuple par la parole de Dieu doivent aussi le paître par des secours temporels, on répond qu'il faut l'entendre dans ce sens, si on le peut, comme

---

ad monachos non pertinet, sed pasci, intelligendum est ex hoc quod sunt monachi contra illos qui ex sola virtute sanctitatis potestatem ecclesiastici ordinis alicui competere dicebant : sicut etiam potest dici, quod sæculari clerico non competit pascere, si non habeat curam animarum, vel nisi sit sibi ab habentibus curam animarum commissum. Unde propter hoc non concluditur, quin religiosis competat pascere populum verbo Dei, si vel ad prælationem assumantur, vel à prælatis eis committatur. Non enim minus sunt idonei religiosi ad prædicationis officium exequendum quam sæculares, nisi forte quatenus sint sub obedientia constituti, ut sic indigeant duplici licentia ad prædicandum, scilicet licentia eorum quibus plebis cura committitur, et licentia prælatorum ordinis sui, sine qua eis nihil agere licet. Similiter est intelligendum quod postea objicitur. Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, verum est quasi propria authoritate, scilicet ordinaria.

Similiter quod sequitur, monachos à populorum prædicatione omnino cessare censemus intelligendum est, ut non propria authoritate ex hoc ipso quod monachi sunt, officium sibi prædicationis assumant. Similiter quod sequitur, quod monacho non convenit prædicare, intelligendum est quasi ex hoc ipso, quod monachus sit, officium habeat prædicandi.

Ad aliud quod postea objicitur, quod illi qui pascunt populum verbo Dei, debent pascere temporali subsidio, respondetur, quod intelligendum est, si vires suppetant secundum illud I. *Joan.*, III : « Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necesse habere, » etc. Aliter Apostoli prædicare non potuissent, qui dixerunt *Act.*, III : « Argentum et aurum, » etc. Nihilominus

l'apprennent les paroles suivantes de saint Jean, ch. III : « Celui qui possédera les biens du monde et qui verra son frère dans le besoin, etc. » Autrement les Apôtres n'auraient pas pu prêcher, eux qui disent : « nous n'avons ni or ni argent. » Ceci n'empêche pas néanmoins ceux qui sont pauvres pour eux-mêmes, de venir temporellement au secours des indigents, en exhortant les riches à leur faire des largesses par leurs aumônes, ainsi qu'il fut recommandé à Paul, lui qui avoit reçu mission de prêcher aux Gentils de ne pas oublier les pauvres; c'est ce qu'il nous appprend lui-même, Gal., ch. 2.

5° A l'objection qui suit et qui consiste à dire, ce sont les pasteurs qui sont chargés de paître les troupeaux, on répond, les pasteurs peuvent paître le troupeau du Seigneur non-seulement par eux-mêmes, mais par d'autres auxquels ils en confient le soin; car on considère comme faisant une chose, celui par l'autorité duquel elle se fait.

6° Il n'y a que ceux qui ont été envoyés qui doivent prêcher, objectent-ils encore; mais comme on le lit dans l'Ecriture, le Seigneur n'a envoyé que les douze Apôtres et les soixante-douze disciples. On répond à cela, que ceux que le Seigneur envoie peuvent en envoyer d'autres, comme Paul envoya Timothée prêcher. Il est écrit, I. Tim., ch. IV : « C'est pourquoi je vous ai envoyé Timothée. » Il en est plusieurs autres qui pour cette raison peuvent être envoyés pour remplir ces fonctions, pourvu qu'ils en soient chargés par les évêques et par les prêtres; on considère pourtant comme envoyés par le Seigneur, ceux qui le sont en vertu du pouvoir qui émane de lui, ce qui fait que l'on compte au nombre des coadjuteurs ceux qui sont envoyés par les prélats des Eglises, à savoir les évêques et les prêtres; parce qu'ils sont eux-mêmes les coadjuteurs de ceux qui sont plus élevés, bien qu'ils ne soient pas archidiacres. Ainsi qu'on le lit dans le commentaire, tel que Tite pour Paul, les archidiacres pour les évêques, ce qui en est un exemple. On ne peut pas conclure de là que ceux qui ne sont pas

---

tamen et illi qui secundum se pauperes sunt, possunt et aliis temporali subsidio providere, dum divites ad eleemosynarum largitatem hortantur, sicut et Paulo ad prædicationis officium assumpto in gentes commissum est, ut pauperum memor esset, ut dicitur *Galat.*, II. Ad illud quod postea objicitur, quod greges pascuntur à pastoribus, dicendum est, quod pastores gregem Domini pascere possunt non solum per se, sed per alios, quibus ipsi committunt, quia ille intelligitur aliquid facere, cujus authoritate fit.

Ad id quod postea objicitur, quod non debent prædicare nisi missi : missi autem à Domino leguntur tantum duodecim Apostoli, et septuaginta duo discipuli, dicendum quod etiam illi qui sunt missi à Domino, possunt alios mittere, sicut Paulus qui misit Timotheum ad prædicandum, I. *ad Corinth.*, IV : « Ideo misi ad vos Timotheum, » etc.

Et ita ex commissione episcoporum et presbyterorum, possunt etiam alii multi ad prædicta mitti, et tamen illi missi à Domino intelliguntur, qui per potestatem à Domino traditam mittuntur, et omnes illi sic missi à prælatis ecclesiarum, scilicet episcopis vel presbyteris, inter opitulatores computantur, quia ipsi majoribus opem ferunt, quamvis non sint archidiaconi : quod enim in Glossa dicitur, ut Titus Paulo, vel archidiaconi episcopis, per modum exempli ponitur. Unde non sequitur, quod qui non sunt archidiaconi, non possint

archidiacres ne peuvent pas aider leurs supérieurs; car lorsque quelqu'un prêche ou entend les confessions, parce que l'évêque lui en a confié le soin, l'évêque, comme le prouve l'autorité de saint Denis cité plus haut, est censé le faire lui-même. Bien cependant que le Seigneur n'eut établi que deux ordres, qui de leur propre autorité puissent annoncer la parole divine, l'Eglise toutefois pourroit établir un ordre de prédicateurs, car ils prêcheroient par son autorité; le pape surtout pourroit le faire, lui qui a dans toute l'Eglise la plénitude de pouvoir. Dans la primitive Eglise aussi, il n'y eut que deux ordres sacrés, savoir des prêtres et des diacres; plus tard pourtant l'Eglise institua les ordres mineurs, comme le dit le maître des Sentences.

7° On répond à l'objection que suit, le décret cité parle de certaines personnes que l'on nommoit chorévêques, que l'on n'ordonnoit pas dans les grandes villes, mais dans les bourgs et les villages, et qui avoient des pouvoirs un peu plus étendus que les prêtres, c'est-à-dire qu'ils pouvoient conférer les ordres mineurs; on les établit dans l'Eglise durant un temps, comme jouissant du pouvoir ordinaire; mais ensuite, comme il est dit dans la même distinction, l'insolence qui leur faisoit usurper les fonctions des évêques fit que l'Eglise les prohiba. C'est ce qui prouve qu'il n'y a pas la même raison de prohiber les religieux qui, sans en avoir le pouvoir ordinaire, entendent les confessions, parce qu'ils en ont été chargés par les évêques. L'ordre de ces derniers ne fait pas nombre contre les ordres qu'a établis le Seigneur, puisqu'il est entendu qu'il n'a d'effet que d'après les droits de celui par l'autorité duquel il a été établi, et c'est ce que prouve saint Denis, cité plus haut. Il faut dire en outre que, d'après cette autorité de saint Denis, la seule conséquence que l'on puisse tirer, c'est que les moines ne tirent pas de leur ordre la faculté

---

majoribus opitulari : et tamen cum aliquis ex commissione episcopi prædicat, vel confessiones audit, episcopus hoc facere intelligitur, ut patet ex authoritate Dionysii supra inducta. Nihilominus tamen et si duo ordines tantum essent instituti à Domino, qui possent prædicare propria authoritate, posset tamen ecclesia tertium ordinem statuere prædicatorum, quia propria authoritate prædicarent et præcipue Papa, qui habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, sicut etiam in primitiva Ecclesia fuerunt soli duo ordines sacri, scilicet presbyteri et diaconi, et tamen postea Ecclesia minores sibi ordines instituit, ut Magister *in Sentent.* dicit.

Ad id quod postea objicitur dicendum, quod decretum illud loquitur de quibusdam, qui coepiscopi vocabantur, qui non in civitatibus, sed in vicis, seu villis ordinabantur, qui aliqua poterant plusquam alii sacerdotes, scilicet minores ordines dare, et hi aliquo tempore in Ecclesia fuerunt instituti, habentes ordinariam potestatem : sed postea, ut in eadem distinctione dicitur, propter insolentiam suam qua episcoporum officia sibi usurpabant, ab Ecclesia prohibiti sunt. Et ideo patet, quod non est similis ratio de religiosis illis qui ex commissione prælatorum confessiones audiunt potestatem ordinariam non habentes. Horum enim ordo in numerum non ponit contra ordines à Domino institutos, cum ille secundum jura facere intelligatur, cujus authoritate fit, quod etiam patet per authoritatem Dionysii supra inductam. Ad aliud dicendum, quod ex illa authoritate Dionysii, amplius haberi non potest, nisi quia monachi ex potestate ordinaria sui ordinis non habent, quod sint prælati vel

de devenir évêques ou de conduire les autres à la foi. Mais ceci n'interdit nullement aux moines la faculté de recevoir le pouvoir ordinaire ou délégué de conduire les autres, vu surtout qu'il est dit dans la lettre que l'ordre monastique n'est pas placé au-dessus des autres et qu'il n'est pas chargé de les conduire; mais non qu'il ne puisse ou qu'il ne doive pas l'être. Il faut dire de plus que la hiérarchie ecclésiastique est formée sur le modèle de la hiérarchie céleste, autant que la chose est possible mais non pas en tout. Dans la hiérarchie céleste, la distinction des dons gratuits qui établit la distinction des ordres suit la distinction de la nature, mais il n'en est pas ainsi parmi les hommes. C'est pourquoi, comme la nature des anges est immuable, l'Ange ne peut pas passer d'un ordre inférieur à un ordre supérieur, chose qui peut avoir lieu dans la hiérarchie ecclésiastique; dans la hiérarchie céleste toutefois, l'Ange, bien que d'un ordre inférieur, peut accomplir un acte d'un ordre supérieur par la puissance de celui qui lui est supérieur. Comme le dit en effet saint Denis, ch. XIII de la Hiérarchie céleste : « L'Ange qui purifia les lèvres d'Isaïe est appelé Séraphin, parce qu'il remplit la fonction du Séraphin. » Saint Grégoire dit, dans son homélie sur la parabole des cent brebis : « Que les esprits qui sont envoyés prennent les noms de ceux dont ils remplissent les fonctions. » Il n'y a donc rien d'extraordinaire, d'après cela, si dans la hiérarchie ecclésiastique, quelqu'un, bien que d'un ordre inférieur, exerce parfois les fonctions d'un ordre supérieur, s'il a été désigné par quelqu'un de cet ordre.

8° On répond à ce qu'ils disent, qu'ils prêchent avec ou sans pouvoir nécessaire, qu'ils ont le pouvoir de prêcher, mais que ce pouvoir ils ne l'ont que par délégation, que ce n'est pas un pouvoir ordinaire. On ne peut pourtant pas conclure de là qu'ils aient le droit

---

aliorum adductivi. Non autem excluditur, quin monachus possit accipere potestatem ordinariam, vel commissam ad alios adducendum, præcipue cum in littera dicatur, quod monasticus ordo non est aliis prælatus, vel aliorum adductivus, non autem quod esse non possit, vel non debeat. Ad alind dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem, quantum potest, sed non in omnibus. In cœlesti enim hierarchia distinctio donorum gratuitorum, secundum quam ordines distinguuntur, sequitur distinctionem naturæ, non autem in hominibus, et ideo cum angelorum natura sit immutabilis, angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest, quod tamen in ecclesiastica fieri potest, sed tamen in cœlesti angelus inferioris ordinis in suo ordine manens exequitur actum superioris ordinis superioris virtute. Sicut enim dicit Dionysius XIII. *Cœlest. hierarch.*: « Angelus qui purgavit labia Isaiæ, dictus est Seraphim, quia Seraphim officium exercuit. » Et Gregorius dicit in *homilia* de centum ovibus, quod « hi spiritus qui mittuntur, horum vocabulum percipiunt, quorum officia gerunt. » Unde non est inconveniens, si in ecclesiastica hierarchia aliquis inferioris ordinis exerceat aliquod officium superioris ordinis ejus commissione.

Ad alind quod postea objicitur, quod aut prædicant cum potestate, aut sine potestate, dicendum, quod prædicant cum potestate prædicandi non ordinaria, sed eis ab aliis commissa. Nec tamen sequitur,

d'exiger des procurations, parce qu'ils ne le peuvent pas; ils le pourroient néanmoins, si ceux en qui réside ce pouvoir le leur donnoit. On ne peut pas non plus conclure de là que ce soit une raison pour qu'il y ait plusieurs procurations.

9° A ce qu'ils objectent ensuite, que les religieux d'après cela auroient un pouvoir plus étendu que les évêques et les patriarches, on répond que cette objection est fausse, parce que les évêques et les patriarches peuvent prêcher en certains endroits en vertu du pouvoir ordinaire, pendant que les religieux qui n'ont pas charge d'ames ne peuvent le faire nulle part. Il leur est néanmoins permis de prêcher partout, si ceux qui en ont le pouvoir les y autorisent, comme l'évêque peut exercer les fonctions épiscopales dans un diocèse étranger, si l'évêque du diocèse où il demeure le lui permet.

10° A ce qu'ils objectent, le prédicateur ne doit pas bâtir sur le fondement d'autrui; on répond : cette assertion est fausse et contraire à ce que dit l'Apôtre, I. Cor., ch. III : « Comme un sage architecte j'ai posé le fondement, » le commentaire ajoute : « par la prédication, » « mais un autre bâtit dessus. » Mais que chacun voie comment il bâtira dessus. Saint Ambroise dans son commentaire entend cela de la *surédification* de la doctrine. Quant à ce que dit l'Apôtre, Rom., ch. XV : « Ainsi j'ai prêché l'évangile dans les lieux où Jésus-Christ n'avoit point été annoncé pour ne pas bâtir sur le fondement d'autrui. » Il ne faut pas l'entendre dans le sens que ce soit une chose prohibée, mais bien parce que, dans ce temps, il pensoit que c'étoit une chose plus utile. C'est pourquoi le commentaire dit au même endroit : « Pour ne pas bâtir sur le fondement d'autrui; c'est-à-dire pour que je ne prêchasse pas à ceux qui avoient été convertis par les autres, non pas que je ne le fisse si l'occasion se présentoit, mais je préférois

---

quod possint procurationes exigere, quia hoc non est eis datum, possent tamen si eis daretur ab aliis, in quibus residet prædicta potestas, et sic etiam non sequitur, quod propter hoc esse debeant plures procurationes.

Ad aliud quod objicitur postea, quod religiosi secundum hoc haberent majorem potestatem quam episcopi, vel patriarchæ, dicendum, quod non est verum, quia patriarchæ vel episcopi possunt alicubi prædicare ordinaria potestate, religiosi autem non habentes curam animarum nusquam : possunt tamen ubilibet prædicare authoritate eorum, qui possunt, sicut et episcopus potest episcopalia exercere in aliena diœcesi authoritate illius episcopi, in cujus diœcesi commoratur.

Ad id quod postea objicitur, quod prædicator non debet ædificare super fundamentum alienum, dicendum quod falsum est et contra Apostolum, I. *Cor.*, III : « Ut sapiens architectus fundamentum posui; » Glossa « prædicationem, » « alius autem superædificat. » Unusquisque autem videat quomodo superædificet; quod secundum Ambrosium in Glossa exponitur de superædificatione doctrinæ. Quod autem Apostolus dicit, *Rom.*, XV : « Sic autem prædicavi Evangelium non ubi nominatus est Christus, ne supra alienum fundamentum ædificarem, » non est intelligendum quasi non liceret, sed quia hoc tunc temporis magis necessarium quam aliud reputabat. Unde dicit Glossa ibidem : « Ne ædificarem supra alienum fundamentum, id est, ne prædicarem jam per alios conversis, non quod hoc non facerem, si contigisset, sed malebam facere fundamentum fidei ubi non erat; alias non licuisset Joanni Evan-

jeter les fondements de la foi là où elle ne règnoit pas; autrement il n'eût pas été permis à l'évangéliste saint Jean de prêcher à Ephèse où Paul avoit implanté la foi, ni à Paul de prêcher à Rome où l'avoit dévancé saint Pierre. » Mais que diront-ils si les religieux, contre lesquels ils s'élèvent, sont divisés de telle sorte que quelques-uns d'entre eux, annoncent la parole de Dieu parmi les infidèles et que les autres aident les prélats au milieu des fidèles? Cette assertion ne fait rien à notre proposition, parce qu'il n'y a pas de parité entre prêcher à un peuple étranger ou bâtir sur le fondement d'autrui, tel qu'on l'interprète des paroles citées, vu que le prêtre qui est chargé d'une paroisse, tout en prêchant dans sa paroisse, bâtit sur un fondement étranger, parce qu'il prêche à des personnes que d'autres ont converties à la foi. Il en est de même de ce qui se lit, II. Cor., ch. X : « Ne nous glorifiant pas outre mesure des travaux d'autrui, » c'est-à-dire de ceux où un autre auroit jeté les fondements de la foi, ce qui seroit se glorifier démesurément. Le sens du commentaire n'est pas que si l'Apôtre eût travaillé dans l'endroit où un autre avoit jeté les fondements de la foi c'eût été se glorifier outre mesure, mais s'il se fût glorifié d'avoir jeté un fondement déjà posé par un autre, c'eût été alors se glorifier au delà de ce que comportoit son travail.

11° On doit interpréter de la même manière ce qui suit : « N'ayant pas l'espoir d'être glorifié dans une règle étrangère, » c'est-à-dire en ceux qui sont sous un gouvernement ou une administration étrangère; c'est mal à propos que l'on rapporte ce commentaire. On ne lit pas cela, en effet, dans le commentaire, mais on y lit ce qui suit : « *Notre règle*, c'est-à-dire notre gouvernement, c'est-à-dire, d'après ce que Dieu nous a enjoint, je dis évangéliser dans l'*abondance*, c'est-à-dire non dans un petit nombre d'endroits, mais même dans ces, ajoutez lieux, qui sont au delà de vous. Cependant, nous ne sommes pas ayant

---

gelistæ prædicare Ephesi, ubi Paulus fidem plantaverat, aut Paulo prædicare Romæ, ubi Petrus eum prævenerat. » Quid autem dicent, si religiosi contra quos loquuntur, hoc modo distributi sunt, ut quidam eorum infidelibus annuntient verbum Dei, quidam autem inter fideles sint in subsidium prælatorum? Nec tamen hoc facit ad propositum, quia non est idem prædicare plebi alienæ et ædificare super alienum fundamentum, ut in prædicta authoritate accipitur, cum etiam sacerdos parochialis in sua parochia prædicans, super alienum ædificet fundamentum, quia prædicat conversis per alios ad fidem. Similiter quod dicitur II. *ad Cor.*, X : « Non gloriantes in immensum in alienis laboribus, » scilicet ubi aliud fundamentum fidei potuisset, quod esset ultra mensuram gloriari, non est intellectus Glossæ, quod si Apostolus laborasset, ubi alius fundamentum fidei posuerat, quod hoc esset in immensum gloriari; sed quod si ipse gloriatus esset, quasi fundamentum faciens fundamento prius ab alio posito, ultra mensuram laboris sui gloriatus est.

Similiter etiam quod sequitur postea : « Non habentes spem gloriari in aliena regula, » id est in his quæ sunt in alieno regimine, Glossa illa male inducitur. Non enim sic habetur in Glossa, sed sic : « Regulam nostram, id est regimen nostrum, id est secundum quod a Deo nobis est injunctum, evangelizare dico in abundantia, scilicet non in paucis locis, immo etiam in illa, supple loca, quæ ultra vos sunt.

l'espérance, c'est-à-dire nous n'espérons pas nous glorifier dans quelque autre règle, ceux qui sont plus loin que vous ne sont pas non plus soumis à un autre gouvernement. » Mais si le commentaire contenoit ce qu'ils disent qu'il contient, on ne comprend pas que l'Apôtre eût pu prêcher à ceux que gouvernoit un autre apôtre. Il a prêché en personne aux habitants de Rome et d'Antioche, qui étoient soumis au gouvernement de Pierre; mais il l'a fait sans se glorifier d'eux, comme s'ils eussent été soumis à son gouvernement, car c'eût été se glorifier *dans la règle d'autrui*. Et de plus ceux qui prêchent parce que les prélats leur en ont confié le soin, ne prêchent pas au milieu de peuples étrangers, ils prêchent seulement aux peuples des prélats qui les ont envoyés, et ils ne sont, comme on le dit ordinairement, que leurs coopérateurs.

Il est facile de répondre aux raisons qu'ils apportent ensuite pour prouver que les religieux ne doivent pas confesser. 1° Les décrets qu'ils citent ne prouvent, en effet, qu'une chose, c'est que les religieux ne peuvent pas confesser de leur autorité propre. Or, ceci n'établit pas que le pape et les évêques ne puissent pas leur en donner le pouvoir, comme le prouve clairement ce qui se lit, XVIe quest., ch. I, *Pervenit*. Il n'est pas prouvé par là non plus que les religieux soient moins aptes que les séculiers à remplir cette fonction, ainsi que le prouve la XVIe quest., ch. I, *Sunt tamen nonnulli*.

2° A ce qu'ils objectent, que les prêtres chargés des paroisses doivent, puisqu'ils sont directeurs des ames, s'appliquer à connoître le troupeau qui leur est confié, chose qu'ils ne peuvent faire que par la confession, il faut répondre : la confession n'est pas le seul moyen qui puisse nous faire connoître la bonté ou la méchanceté de quelqu'un ; on peut encore le connoître par le jugement qu'en porte le

---

Nec tamen sumus habentes spem, id est non speramus gloriari in aliqua aliena regula, nec illi qui ultra vos sunt, de alieno regimine sunt. » Si tamen ita esset in Glossa ut dicunt, non intelligitur quin Apostolus potuisset prædicare illis qui erant de regimine alterius Apostoli. Ipse enim prædicavit Antiochenis et Romanis, qui erant de regimine Petri, sed quia non gloriabatur de eis quasi de subjectis suo regimini, hoc enim esset in aliena regula gloriari. Et præterea illi qui ex commissione prælatorum prædicant, non prædicant in plebibus alienis, sed in plebibus prælatorum qui eos mittunt, quin etiam ipsis operantibus cooperari dicuntur.

Ad ea quibus postmodum ostendere nituntur, quod religiosi confessiones audire non debent, de facili patet responsio. Per illa enim decreta quæ inducunt, nihil aliud ostendunt, nisi quod religiosi non possunt propria authoritate confessiones audire ; non autem excluditur, quin possint audire ex authoritate Papæ vel episcopi, ut manifeste habetur XVI, quæstio I. *Pervenit*. Nec etiam quod religiosi sint minus idonei ad hujusmodi, quam sæculares, ut patet XVI. quæstio I. *Sunt tamen nonnulli*.

Ad aliud quod postea objicitur, quod presbyteri parochiales cum sint rectores animarum, debent diligenter agnoscere vultum pecoris sibi commissi, quod non possunt facere nisi eorum confessiones audiant, dicendum quod de bonitate vel malitia alicujus constare potest alicui non solum per propriam confessionem, sed etiam per sententiam superioris de eo latam. Unde si episcopus subditum sacerdotis absolvat, vel per se, vel per alium cui ipse commi-

supérieur. Par conséquent, si l'évêque absout le sujet d'un prêtre, qu'il le fasse par lui-même ou par délégué, le prêtre doit se considérer comme le connoissant par soi-même et comme s'il s'étoit confessé à lui, vu qu'il ne lui est pas permis de juger la sentence du supérieur qui l'approuve. D'après la décrétale le prêtre peut, en outre, suffisamment le connoître s'il se confesse au moins une fois l'an à lui.

3° On répond à ce qu'ils objectent ensuite, que chacun est tenu de se confesser au moins une fois l'an; que le propre prêtre n'est pas le curé seul, mais encore l'évêque et le pape auxquels, comme il a été démontré plusieurs fois, les ames sont confiées d'une manière plus spéciale qu'au curé de la paroisse. Le mot propre ne se prend point, en effet, ici en tant qu'il est opposé au mot commun, mais en tant qu'il est le contraire de ce qui est étranger. Ce qui fait que celui qui s'est confessé à son évêque ou à son délégué, s'est confessé au propre prêtre. En outre, cela n'empêche pas, si on se confesse une fois par an à son propre prêtre, c'est-à-dire au curé de sa paroisse, supposé qu'on ne l'entende même que de lui, qu'il ne soit pas permis de se confesser d'autres fois à des prêtres étrangers revêtus du pouvoir d'absoudre.

4° A ce qu'ils objectent qu'il est impossible de savoir si quelqu'un est digne d'être admis au sacrement d'Eucharistie à moins qu'on ne l'ait entendu en confession, on répond que cela est faux. On peut, en effet, le savoir par le jugement du supérieur qui l'a absout dans le for de la pénitence, et dont le jugement n'a pas moins de force que son propre jugement.

5° S'il est permis de se confesser à un autre qu'à son curé, c'est, disent-ils, procurer à un grand nombre le moyen de se cacher : on répond à cela que c'est une erreur ; car comme dans le for de la pé-

---

sit, sacerdos parochialis ita debet se reputare cognoscere eum, ac si sibi confessus esset, cum jam sit per superioris sententiam approbatus, de qua ei judicare non licet. Et præterea, sacerdos vultum ejus satis potest agnoscere, si secundum decretalem semel in anno confiteatur ei.

Ad illud quod postea objicitur, quod quilibet tenetur in anno semel confiteri, dicendum quod sacerdos proprius non solum est parochialis, sed etiam episcopus vel Papa, ad quos etiam magis pertinet cura ejus, quam ad sacerdotem, ut multipliciter ostensum est. Proprium enim hic non accipitur secundum quod dividitur contra commune, sed secundum quod dividitur contra alienum. Unde qui confessus est episcopo suo, vel alicui habenti vicem ejus, confessus est proprio sacerdoti. Et præterea per hoc non excluditur, si semel in anno confitetur sacerdoti proprio, scilicet parochiali, dato quod de eo tantum intelligatur, quin possit aliis vicibus aliis etiam confiteri, qui potestatem habeant absolvendi.

Ad aliud quod postea objicitur, quod non potest scire eum dignum esse, ut admittatur ad sacramentum eucharistiæ, nisi audita ejus confessione, dicendum quod falsum est. Potest enim scire per sententiam superioris qui eum in foro pœnitentiali absolvit, cujus sententiæ stari debet non minus quam suæ.

Ad id quod postea objicitur, quod si aliquis potest confiteri alteri quam proprio sacerdoti, datur per hoc occasio multis la-

nitence chacun doit être cru, soit qu'il parle pour ou contre lui ; le prêtre doit croire que celui qui lui assure qu'il s'est confessé, s'est réellement confessé ; car quand même il se confesseroit à lui il pourroit le tromper, tel, par exemple, qu'en confessant des fautes légères et en cachant celles qui sont graves. Etant donné, en outre, que ce fût même procurer quelque occasion de mal, il en résulte un bien plus grand avantage, vu que par ce moyen on évite une foule de maux, ainsi qu'il a été précédemment démontré, et que par le contraire on s'exposeroit à une foule de dangers.

6° A ce qu'ils objectent, il n'appartient pas au moine de corriger ni par conséquent d'absoudre, on répond que cela est vrai quant à l'autorité propre, mais que s'il est délégué par celui qui en a le pouvoir, il peut faire l'un et l'autre s'il remplit les fonctions sacerdotales. Démophile, auquel écrivoit saint Denis, n'étoit ni prêtre ni diacre, comme le prouve le contenu de la lettre.

7° A ce qu'ils objectent, que s'ils pouvoient entendre les confessions ils pourroient, par la même raison, les entendre partout et que par conséquent ils seroient les administrateurs de l'Eglise universelle, on répond qu'ils ne peuvent nulle part les entendre de leur propre autorité, mais qu'ils peuvent les entendre partout où on leur en aura confié le soin; et s'ils en étoient chargés par celui qui a pouvoir sur toute l'Eglise, ils pourroient les entendre quelque part que ce fût. Ce n'est pourtant pas ce qui les constitueroit les gouverneurs de l'Eglise universelle, parce qu'ils n'absoudroient pas en vertu de leur propre pouvoir, mais bien d'un pouvoir délégué. Si le pape ne permet pas de l'appeler le Pontife universel, ce n'est pas parce qu'il n'a pas l'autorité immédiate et entière sur toute l'Eglise, mais c'est parce qu'il n'est pas placé à la tête de chaque église particulière comme le

---

tendi, dicendum quod falsum est. Cum enim in foro pœnitentiali cuilibet sit credendum et pro se et contra se, sacerdos debet credere eum confessum esse, si se confessum fateatur ; quia et si sibi confiteretur, posset eum decipere, ut levioribus confessis majora taceat. Et præterea, dato quod ex hoc daretur aliqua occasio mali, tamen multum præponderat, quod per hoc vitantur multa alia majora mala, sicut prius ostensum est quod per hoc multis periculis objiciatur.

Ad illud quod postea objicitur, quod ad monachum non pertinet corrigere, et sic nec absolvere, dicendum quod verum est propria authoritate, sed ex commissione authoritatem habentis utrumque potest sibi competere, si sacerdotali ordine fungatur. Demophilus tamen cui Dionysius scribebat, non erat sacerdos, nec etiam diaconus, ut ex his quæ in eadem epistola dicuntur apparet.

Ad illud quod postea objicitur, quod si possent confessiones audire, eadem ratione ubique possent, et sic essent universalis Ecclesiæ gubernatores, dicendum quod nusquam possunt audire propria authoritate, possunt tamen audire ubicumque eis commissum fuerit, et si committeretur eis, quod ubique audirent ab eo, qui toti Ecclesiæ præest, possent ubique audire. Nec tamen essent universales Ecclesiæ gubernatores, quia non absolverent authoritate ordinaria, sed commissa. Quod autem Papa universalem Pontificem se prohibet nominari, non ideo est, quia ipse non habeat authoritatem immediatam et plenam in qualibet Ecclesia, sed quia non præficitur cuilibet particulari Ecclesiæ ut proprius et specialis illius Ecclesiæ rector, quia si ces-

recteur propre et spécial de cette église, parce que si les pouvoirs de tous les autres pontifes venoient à s'éteindre, le chapitre rapporté a sa raison d'être.

Quant aux raisons sur lesquelles ils s'appuyent pour prouver que les religieux ne peuvent pas, sur l'autorisation des évêques, prêcher ou confesser, il est facile d'y répondre. 1° A ce qu'ils objectent que quiconque donne une chose cesse de la posséder, on répond : il est évident que ceci est faux relativement aux choses spirituelles, car on ne les communique pas par une translation quelconque de domaine, comme cela se pratique pour les choses temporelles, cette translation se fait plutôt sous forme d'émanation d'un effet de sa cause, tel, par exemple, que celui qui communique la science à un autre et qui néanmoins ne la perd pas, elle est même à l'état de puissance dans celui qui la communique. Celui, en effet, qui donne à quelqu'un le pouvoir ne le perd pas; ainsi l'évêque qui donne au prêtre le pouvoir de consacrer le corps du Seigneur ne perd pas ce pouvoir en le donnant, ce qui fait dire à saint Augustin dans son premier livre de la Doctrine chrétienne, en parlant de la communication des choses spirituelles : « Toute chose qui ne se perd pas en la donnant, quand on la possède et qu'on ne la donne pas, on ne la possède pas encore telle qu'elle doit l'être. » L'évêque pareillement, quand il donne le pouvoir d'absoudre quelques hommes, ne perd pas ce pouvoir, à moins qu'on ne considère le pouvoir que le prêtre a dans sa paroisse comme celui qu'un soldat a dans sa ville; chose ridicule, puisqu'ils ne sont pas maîtres, mais seulement ministres d'après les paroles suivantes, Ire Epître aux Corinth., chap. IV : « Que l'homme nous considère comme les ministres de Jésus-Christ, » etc., et celles de saint Luc, ch XXII : « Les rois des nations les dominent, mais il n'en est pas ainsi de vous; que celui d'entre vous qui est le plus grand devienne le plus petit, et

---

sarent omnium aliorum Pontificum potestates, et hoc capitulum inductum inducitur pro ratione.

Ad ea autem quibus postmodum nituntur ostendere quod nec etiam authoritate episcoporum possunt religiosi prædicare, vel confessiones audire, de facili patet responsio. Quod enim primo objiciunt, quod dat aliquis, jam non habet, patet esse falsum in spiritualibus, quæ communicantur non per translationem alicujus dominii, sicut accidit in rebus corporalibus, sed magis per modum emanationis cujusdam effectus a sua causa, sicut qui communicat alii scientiam, non propter hoc scientiam amittit, sed est etiam in communicante potestas. Qui enim dat alicui potestatem, non amittit eam, sicut episcopus qui dat sacerdoti potestatem quod conficiat corpus Domini, dando non amittit eam, unde de communicatione rerum spiritualium dicit Augustinus in I. *de Doctr. christ.* : « Omnis res quæ dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est. » Et similiter quando dat episcopus potestatem sacerdoti absolvendi aliquos homines, non amittit illam potestatem, nisi forte æstimetur potestas quam habet sacerdos in parochia sua, quasi potestas quam habet miles in villa sua; quod est ridiculum, cum non sint domini, sed ministri, secundum illud I. *ad Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo ut ministros Christi, » etc., et *Luc.*, XXII : « Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic; sed qui major est in vobis, fiat sicut

que celui qui préside devienne semblable à celui qui est serviteur. »

2° A ce qu'ils objectent, que quand l'évêque confie à quelqu'un le soin d'une paroisse, il s'en décharge, on répond : c'est une erreur, parce qu'il lui appartient encore d'avoir soin de tout le troupeau confié à sa sollicitude, ainsi que le prouve ce qui se lit, Xe quest., I, ch. *Quæcumque*. Ce qui faisoit dire à l'Apôtre de lui-même, II. Cor., ch. XI : « Outre ces maux qui ne sont qu'extérieurs, le soin que j'ai de toutes les églises m'attire une foule d'affaires dont je suis assiégé tous les jours. » Ce fardeau pourtant n'est pas insupportable, parce qu'il a des aides d'un ordre inférieur. Supposé même qu'en confiant une paroisse à un prêtre il fût déchargé de toute espèce de soins, il ne faut nullement en conclure qu'il a perdu tout pouvoir sur cette paroisse. Les ministres de Jésus-Christ, en effet, peuvent travailler, non-seulement à procurer le salut d'autrui, pour éviter le péril qui les menace, mais ils peuvent encore le faire pour acquérir de plus grands mérites et produire, parmi le peuple de Dieu, des fruits plus abondants, de même que Paul, pour procurer le salut des élus, faisoit une foule de choses de surérogation que sans danger pour son salut il ne lui étoit pas permis d'omettre.

3° A ce qu'ils objectent encore, que le prêtre est sous l'évêque, comme celui-ci sous l'archevêque, on répond qu'il n'y a pas similitude parfaite. Il est constant, en effet, que l'archevêque n'a pas de juridiction immédiate sur les sujets du diocèse d'un évêque, à moins qu'on lui défère une cause; pendant que l'évêque lui a une juridiction immédiate sur les paroissiens d'un prêtre, puisqu'il peut citer devant lui lequel que ce soit d'entre eux et l'excommunier; ce que ne peut pas faire l'archevêque à l'égard des sujets de l'évêque, ainsi qu'il a été prouvé précédemment. La raison de ceci, c'est que naturellement

---

minor, et qui præcessor est, sicut ministrator. »

Ad illud quod objicitur postea, quod episcopus, quando committit curam parochiæ, ipse se exonerat, dicendum quod falsum est, quia adhuc pertinet ad eum habere curam totius plebis sibi commissæ, ut habetur X. quæstione I. cap. *Quæcumque*. Unde et Apostolus de se dicebat, II. *ad Cor.*, XI : « Præter illa quæ extrinsecus sunt instantia mea quotidiana sollicitudo omnium ecclesiarum. » Non tamen fit onus ei importabile, quia habet alios inferioris ordinis adjutores. Dato autem quod sit immunis a periculo per hoc quod sacerdoti curam committit, non tamen sequitur quod per hoc sit immunis a potestate quam in parochia habet. Ministri enim Christi non solum possunt operari ad salutem plebis ad vitandum periculum sibi imminens, sed etiam ad augendum meritum, et magis fructificandum in populo Dei, sicut etiam Paulus multa supererogabat propter salutem electorum, quæ sine periculo suæ salutis dimittere poterat.

Ad aliud quod dicitur, scilicet quod sacerdos est sub episcopo, sicut episcopus sub archiepiscopo, dicendum quod non est omnino simile. Constat enim quod archiepiscopus non habeat immediatam jurisdictionem in illos qui sunt de diœcesi episcopi, nisi causa ad eum differretur, sed episcopus habet immediatam jurisdictionem in parochianos sacerdotis, cum possit quemlibet coram se citare et excommunicare, quod archiepiscopus non potest in subditis episcoporum, ut dictum est; cujus ratio est, quia potestas sacerdotis naturaliter et ex jure divino subditur potestati episcopi, cum sit imperfecta respectu illius, ut Dio-

et de droit divin, le pouvoir du prêtre est soumis au pouvoir de l'évêque, puisqu'il est imparfait par rapport au sien, comme le prouve saint Denis. L'évêque, lui, n'est soumis à l'archevêque que d'après une loi de l'Eglise, ce qui fait que l'évêque n'est soumis à l'archevêque que pour les choses déterminées par l'Eglise. Le prêtre, lui, au contraire est soumis à l'évêque de droit divin, et il lui est soumis en toutes choses; de même que le pape a juridiction immédiate sur tous les chrétiens, parce que l'Eglise de Rome ne tient pas sa primauté d'un décret de quelque concile, mais qu'elle la tient de la parole évangélique de Notre-Seigneur et Sauveur lui-même, ainsi qu'on le voit dans les décrets, Dist. XXI, ch. *Quamvis*.

4° On répond à ce qu'ils objectent, que les curés sont les époux des églises qui leur sont confiées, qu'il n'y a à proprement parler qu'un époux de l'Eglise qui est Jésus-Christ, et de qui il est dit dans saint Jean, ch. III : « Celui-là est époux qui a une épouse. » C'est lui, en effet qui, en son nom, s'engendre des enfants par l'Eglise. Quant aux autres auxquels on donne le nom d'époux, ils ne sont que ses ministres, ils coopèrent extérieurement à engendrer des enfants spirituels, que cependant ils ne s'engendrent pas à eux-mêmes de Jésus-Christ. On donne à ces ministres le nom d'époux en tant qu'ils tiennent la place de l'époux. Voilà pourquoi le pape, qui dans l'Eglise toute entière tient sa place, porte le nom d'époux de l'Eglise universelle, l'évêque, le nom d'époux de sòn diocèse, et le prêtre celui d'époux de sa paroisse. Il suit de là que le pape est l'époux du diocèse et l'évêque l'époux de la paroisse; on ne doit pourtant pas en conclure que la même église ait plusieurs époux; parce que les prêtres, par leur ministère, coopèrent avec l'évêque comme avec l'époux principal; il en est de même de l'évêque par rapport au pape, et du pape par rapport à Jésus-Christ. C'est ce qui fait que Jésus-Christ, le pape, l'évêque et

---

nysius probat; sed episcopus subditur archiepiscopo solum ex ordinatione Ecclesiæ, et ideo in quibus Ecclesia statuit episcopum archiepiscopo subjectum, in illis tantum subjectus est ei. Sacerdos autem qui ex jure divino episcopo subditur, in omnibus est ei subjectus, sicut etiam Papa habet immediatam jurisdictionem in omnes Christianos, quia romana Ecclesia nullis synodicis constitutis cæteris Ecclesiis prælata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtinuit, ut habetur in decretis, distinctio XXI, caput *Quamvis*.

Ad id quod postea objicitur quod presbyteri parochiarum sunt sponsi ecclesiarum sibi commissarum, dicendum quod sponsus Ecclesiæ proprie loquendo, Christus est, de quo dicitur *Joan.*, III : « Qui habet sponsam, sponsus est. Ipse enim de Ecclesia suo nomine filios generat. » Alii autem qui sponsi dicuntur, sunt ministri sponsi, exterius cooperantes ad generationem spiritualium filiorum, quos tamen non sibi de Christo generant. Qui quidem ministri, in tantum sponsi dicuntur, in quantum vicem veri sponsi obtinent. Et ideo Papa qui obtinet vicem in tota Ecclesia, universalis Ecclesiæ sponsus dicitur, episcopus autem suæ diœcesis, presbyter autem suæ parochiæ. Unde et diœcesis sponsus Papa est, et episcopus parochiæ, nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures sponsi unius ecclesiæ, quia sacerdotes suo ministerio cooperantur episcopo tanquam principali, et similiter episcopi Papæ, et

le prêtre ne sont comptés que comme un seul et même époux de l'Eglise; ceci prouve encore que si le pape ou l'évêque entend les confessions, ou en confie à un autre le soin, on ne doit nullement en conclure que la même église a plusieurs époux; on pourroit seulement tirer cette conséquence, si la même église avoit à sa tête deux personnes qui eussent le même rang, tel que deux évêques dans un diocèse ou deux curés dans une paroisse, et c'est précisément ce que défendent les canons.

Nous allons répondre maintenant aux raisons par lesquelles ils s'efforcent de prouver qu'il n'est pas même permis aux religieux, sur un privilége du pape, de prêcher ou de confesser. 1° On répond à ce qu'ils objectent, que l'autorité du siége de Rome ne peut rien établir de contraire aux décrets des Pères, ni rien changer à ce qu'ils ont statué; C'est une chose vraie pour ce que ces mêmes Pères ont déclaré être de droit divin, tel que les articles de foi définis par les conciles. Quant à ce qui a été déclaré de droit positif, on l'a abandonné à la discrétion du pape, de manière qu'il peut le changer ou en dispenser selon que l'exigent et les circonstances et les temps ou les affaires. Les saints Pères, en effet, réunis en concile, ne peuvent rien statuer sans l'intervention du pontife de Rome, il n'est pas même possible de réunir un concile sans cette autorité. Lors même que le pape fait une chose qui n'est pas conforme aux décrets des Pères, il n'agit pas contre ces mêmes décrets, parce qu'il se conforme à l'intention de ceux qui les ont faits, quand même il ne conserveroit pas les paroles des decrets, vu qu'il n'est pas possible de les observer dans tous les temps et dans toutes les circonstances, tout en gardant l'intention de ceux qui les ont faits, intention qui a pour but l'utilité de l'Eglise; c'est ce qui arrive dans toute espèce de droit positif. On ne déroge, en effet, aux

---

ipse Papa Christo. Unde Christus, Papa, episcopus et sacerdos non computantur nisi unus sponsus Ecclesiæ. Unde patet quod ex hoc quod Papa vel episcopus audit confessionem parochianorum, vel alii audiendas committit, non sequitur quod sint plures unius ecclesiæ sponsi, sequeretur autem si duo præficerentur eidem ecclesiæ eodem gradu, sicut duo episcopi in una diœcesi, et duo presbyteri curati in una parochia, quod canones prohibent.

Ad ea vero quibus probare nituntur, quod nec ex privilegio Papæ religiosi prædicare nec confessiones audire possunt, nunc respondendum est.

Quod ergo primo objicitur, quod Romanæ Sedis authoritas non potest aliquid condere vel mutare contra statuta sanctorum Patrum, dicendum, quod verum est in illis quæ statuta sanctorum determinaverunt esse de jure divino, sicut articuli fidei qui determinati sunt per concilia. Sed illa quæ sancti Patres determinaverunt esse de jure positivo, sunt relicta sub dispositione Papæ, ut possit ea mutare vel dispensare, secundum opportunitates temporum vel negotiorum. Sancti enim Patres in conciliis congregati, nihil statuere possunt, nisi authoritate romani Pontificis interveniente, sine qua etiam nec concilium congregari potest. Nec tamen Papa quando aliquid aliter facit, quam à sanctis Patribus statutum sit, contra eorum statuta facit, quia servatur intentio statuentium, etiam si non servantur verba statutorum, quæ non possunt in omnibus casibus, et in omnibus temporibus observari, servata intentione statuentium, quæ est utilitas Ecclesiæ, sicut et in omni jure positivo accidit. Derogatur enim prioribus statutis per statuta

décrets antérieurs que par les décrets postérieurs. Ce n'est pas parce que quelques religieux qui ne sont ni évêques, ni curés, prêchent et confessent, que l'on déroge aux décrets des Pères, à moins qu'ils ne le fissent de leur autorité privée, sans que le pape ou les évêques les y eussent autorisé ; c'est ce que prouve ce que nous avons dit plus haut. Ceci démontre que les raisons apportées par eux n'auroient de valeur que pour ce qu'ils objectent ensuite, parce que par là même que le pape donne à quelqu'un la permission ou le privilége de prêcher ou de confesser, il n'agit nullement en ce point contrairement à l'Apôtre, vu que ces religieux ne prêchent pas à des peuples étrangers. Comme l'établit ce qui a été dit plus haut. Que le pape ne puisse rien contre l'Apôtre, c'est une fausseté. Il dispense, en effet, de la bigamie et des châtiments portés par les canons apostoliques contre le prêtre fornicateur. La seule conséquence que l'on puisse tirer du décret précité, c'est que le pape ne peut pas toucher à l'Ecriture canonique des Apôtres et des Prophètes, Ecriture qui est le fondement de la foi ecclésiastique.

2° A ce qu'ils objectent, que les priviléges des princes doivent s'entendre dans le sens qu'ils ne soient préjudiciables à personne, on répond que l'on porte préjudice à quelqu'un lorsqu'on lui enlève une chose qui avoit été établie en sa faveur ou qui avoit pour but son utilité. Mais l'assujettissement d'une personne au recteur d'une paroisse n'a pas pour but principal l'utilité de celui qui préside, mais bien l'utilité de ceux qui lui sont soumis. Ezéchiel dit à cette occasion, chap. XXXIV : « Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissaient eux-mêmes. » Comme ce sont les pasteurs qui paissent les troupeaux, par conséquent on ne porte aucun préjudice au recteur d'une église, si, sans prejudice, on soustroit à son pouvoir celui qui lui est soumis, comme le pape lorsqu'il soustroit un abbé à la juridiction d'un

---

sequentia. Nec tamen hoc, quod aliqui religiosi qui non sunt episcopi, vel presbyteri parochiales prædicare et confessiones audiunt est contra decreta Patrum, nisi ex sua authoritate hoc facerent sine authoritate Papæ, vel episcopi, ut ex prædictis patet. Et per hoc patet solum ad id, quod postea objicitur, quia Papa ex hoc, quod dat alicui licentiam vel privilegium audiendi confessiones vel prædicandi, non facit per hoc contra Apostolum, quia tales religiosi non prædicant plebibus alienis, ut supra dictum est. Nec tamen hoc est verum, quod papa non possit aliquid facere contra Apostolum. Dispensat enim cum bigamo et in pœna quam canones Apostolorum statuerunt presbytero fornicanti. Ex decreto autem inducto, non potest amplius haberi, nisi quod papa non potest destruere canonicam Scripturam Apostolorum et Prophetarum, quæ est ecclesiasticæ fidei fundamentum.

Ad id, quod postea objicitur, quod privilegia principum sunt intelligenda sine præjudicio alterius, dicendum, quod præjudicium dicitur fieri alicui, quando subtrahitur ei aliquid, quod in favorem ejus introductum est, vel quod ad utilitatem ejus ordinatur : sed subjectio alicujus subditi ad rectorem Ecclesiæ non est ordinata principaliter ad utilitatem præsidentium, sed ad utilitatem subjectorum. Unde *Ezech.*, XXXIV, dicitur : « Væ pastoribus Israel qui pascebant semetipsos. » Nonne greges pascuntur à pastoribus, et ideo nullum præjudicium fit rectori ecclesiæ, quando

évêque, sans pour cela atteindre son pouvoir, il en est de même lorsqu'il soustroit l'évêque à la juridiction de l'archevêque. Mais il remplit par lui-même auprès des sujets de quelqu'un les devoirs qui ont pour but le salut ; ou s'il en confie à d'autres le soin, non-seulement il ne lui fait aucun tort, mais il lui rend même un grand service ; c'est un service que reçoivent avec joie tous les recteurs qui, au lieu de chercher leur intérêt personnel, cherchent celui de Jésus-Christ, ce qui fait dire à saint Grégoire, dans son commentaire du livre des Nombres, ch. XII : « Pourquoi rivalisez-vous pour moi. » « L'esprit pieux du pasteur qui ne cherche pas sa gloire, mais celle de l'auteur de toutes choses, veut que tous l'aident dans ce qu'il fait. » Le prédicateur fidèle voudroit, en effet, que la parole de Dieu que seul il ne suffit pas à annoncer, retentît dans toutes les bouches, si la chose étoit possible.

3° A ce qu'ils objectent, que le prince quand il accorde à quelqu'un la liberté de tester, on entend qu'il ne lui accorde que le pouvoir légitime et ordinaire, on répond que pareillement le pape, quand il confie à quelqu'un le pouvoir de prêcher ou de confesser, il ne lui confie ce pouvoir que pour qu'il agisse conformément aux règles établies. C'est pourquoi il ne peut, d'après cette autorisation, que prêcher ce qui est conforme à ces règles ; mais par le fait même qu'il donne la permission de prêcher, il n'est pas nécessaire, pour que la prédication soit légitime, que celui qui est revêtu de cette permission la reçoive d'un autre, car s'il en étoit ainsi, le pouvoir qu'il auroit reçu du pape seroit inutile ; de même que celui qui a été autorisé par l'empereur à tester n'est pas obligé d'en demander à d'autres la permission, il n'est tenu qu'à observer les formalités qui concernent les testaments. Le prédicateur, à qui le pape donne le pouvoir de prêcher, est tenu pareillement de le faire conformément aux lois, c'est-à-dire qu'il doit prêcher aux pauvres d'une manière qui leur convienne, et

---

subditus ejus à sua potestate eximitur sine præjudicio ejus, sicut Papa eximit abbatem à potestate episcopi sine ejus præjudicio, et similiter episcopum à potestate archiepiscopi. Si autem ipsemet operetur in subditis quæ pertinent ad salutem, vel aliis hoc ipsum committat, non solum non facit ei præjudicium, sed præstat ei magnum beneficium, quod maxime acceptatur à cunctis rectoribus, qui non quærunt quæ sua sunt, sed Jesu Christi. Unde super illud *Num.*, XII : « Quid æmularis pro me, » dicit Glossa Gregorii : « Pia mens pastoris, quia non propriam gloriam, sed authoris quærit, ab omnibus vult juvari in eo, quod facit. » Fidelis enim prædicator optat si fieri valeat, ut veritatem quam solus loqui non sufficit, ora cunctorum sonent.

Ad id, quod postea objicitur, quod princeps quando alicui committit liberam testamenti factionem, intelligitur tantum concessisse legitimam et consuetam, dicendum, quod similiter Papa quando committit alicui quod prædicet vel confessiones audiat, committit ei ut legitime hoc faciat. Unde per hanc commissionem non potest prædicare aliqua quæ non decent : sed ex quo ab eo datur libertas prædicandi, non requiritur ad hoc, quod ejus prædicatio legitima sit, quod ab alio potestatem accipiat, quia sic inutilis esset eis potestas a Papa accepta sicut et ille qui habet licentiam ab Imperatore, quod testamentum condat, non oportet quod ab alio ulterius licentiam petat, sed quod observet ea quæ pertinent ad debitum modum testandi. Si-

aux riches d'une manière adaptée aussi à leur position; ils sont aussi tenus d'observer les règles prescrites par saint Grégoire dans son Pastoral.

4° A l'objection suivante, que le moine ne reçoit pas, au moment de son ordination, le pouvoir de remplir une charge ou fonction, et qu'il ne la reçoit que lorsqu'il est chargé de conduire les ames, on répond : Le pouvoir de l'ordre sacerdotal a un double but. Son premier et principal but, c'est de consacrer le vrai corps de Jésus-Christ, et il le reçoit ce pouvoir au moment même de son ordination, à moins qu'il n'y ait un défaut dans l'ordination ou dans celui qui est ordonné. Ce pouvoir a pour second but le corps mystique de Jésus-Christ, par les clefs de l'Eglise qui lui sont confiées, et il ne reçoit l'usage de ce pouvoir que lorsqu'il est chargé de la conduite des ames, ou lorsqu'il en reçoit l'autorisation de celui qui en est revêtu. Il ne reçoit cependant pas en vain le pouvoir sacerdotal, parce qu'il lui est permis de faire ce que le pouvoir sacerdotal a pour objet principal de faire. Quant à la fonction de prédicateur, son but principal, c'est la prédication elle-même. D'où comme le privilége accordé par le prince doit avoir son effet, disent l'un et l'autre droit; de même, dès que le pape charge quelqu'un de la fonction de prédicateur, il faut qu'il puisse, quel qu'il soit, l'accomplir; néanmoins, quand le pape accorde à quelque religieux le privilége de pouvoir prêcher, il ne lui en confie pas pour cela la fonction, mais il le charge plutôt de la remplir, parce que les religieux ne prêchent pas en vertu d'un pouvoir qui leur est propre, mais bien plutôt en vertu d'un pouvoir délégué, ainsi qu'il a été dit plus haut. On peut dire en outre, ainsi qu'il a été établi précédemment, I. quest. *De doctrinâ*, que saint Denis parle ici des moines laïques qui ne sont ni évêques, ni

---

militer et prædicator cui datur licentia à Papa prædicandi, sed debito modo prædicare, ut scilicet alia prædicet pauperibus et alia divitibus, quod observent hujusmodi quæ Gregorius in *Pastorali* docet.

Ad illud, quod postea objicitur, quod monachus cum ordinatur, non accipit executionem officii, nisi cum cura plebis sibi committitur, dicendum, quod potestas ordinis sacerdotalis ad duo ordinatur. Et primo et principaliter ad corpus Christi verum consecrandum, et hujus potestatis executionem statim cum ordinatur, accipit, nisi sit defectus in ordinatione vel in ordinato. Secundario ordinatur ad Corpus Christi mysticum per claves Ecclesiæ quæ sibi committuntur, et hujus potestatis executionem non recipit, nisi cura ei committatur, vel nisi authoritate alterius habentis curam hoc agat. Nec tamen potestas sacerdotalis frustra datur ei, quia habet executionem in hoc ad quod sacredotii potestas principaliter ordinatur, sed officium prædicationis non ordinatur ad aliud, quam ad prædicandum. Unde cum privilegium principis non debeat alicui esse inutile, ut jura dicunt, oportet ex hoc ipso, quod Papa committit alicui officium prædicandi, quod ille habeat executionem officii, quicumque sit : et tamen quando Papa dat privilegium alicui religioso, quod possit prædicare, non propter hoc committit ei officium, sed magis officii executionem, quia religiosi tales non prædicant, quasi utentes sua potestate, sed aliena sibi commissa, sicut dictum est. Ad aliud dicendum, quod sicut supradictum est in I. quæst. *de Doctrina*, Dionysius ibi loquitur de monachis laicis, qui non sunt episcopi presbyteri vel diaconi, si tamen de omnibus intelligere-

prêtres, ni diacres ; si toutefois on doit l'entendre de tous, le pape, en envoyant les moines prêcher, ne détruit pas pour cela la hiérarchie ecclésiastique, parce que, comme il a déjà été dit dans la Hiérarchie ecclésiastique, « celui qui est revêtu d'un ordre inférieur peut exercer la fonction d'un ordre supérieur, tout en demeurant dans son ordre, comme cela se pratique dans la hiérarchie céleste. De plus il peut être promu à un ordre supérieur, ce qui n'a pas lieu dans la hiérarchie céleste. » C'est pour cela qu'Innocent III, avant le concile général, envoya quelques membres de l'ordre de Cîteaux prêcher à Toulouse.

5° Quant à ce qu'ils objectent en dernier lieu, à savoir que les religieux ne peuvent pas demander l'autorisation de prêcher, parce qu'il y a de l'ambition à le faire, on répond que cette assertion est fausse. On peut en effet, louablement en charité, désirer cette charge, à l'exemple d'Isaïe qui s'offrit spontanément pour le faire, Is. ch. VI : « Me voici, envoyez-moi. » On peut aussi être louable en l'évitant, si on le fait par humilité, à l'exemple de Jérémie qui dit au Seigneur : « Ah, ah, ah, Seigneur Dieu, je ne sais pas parler, parce que je suis un enfant ; » c'est ce que prouve saint Grégoire dans son commentaire de ce passage. On trouve la même opinion dans la VIII[e] quest. I, cap. *In scripturis*. Il est aussi nécessaire de savoir que les fonctions ecclésiastiques emportent avec elles deux choses, la peine et la dignité ou l'honneur. On est louable de les récuser à cause de l'honneur ; mais on peut les rechercher à cause de la peine qu'elles emportent avec elles. L'Apôtre dit, I. Tim., ch. III : « Si quelqu'un désire l'épiscopat, il désire une bonne chose. » Saint Augustin prend de là occasion de dire dans le XIX[e] livre de la Cité de Dieu, ce que c'est que l'épiscopat en tant qu'il est permis de le désirer. « C'est, dit-il, un nom qui entraîne un fardeau et non un honneur. » Ce qui se lit, VIII[e] quest. I, cap. *Qui episcopatum*, le prouve aussi ; on lit encore la même chose

---

tur, non destruit ecclesiasticam hierarchiam Papa, mittens monachos ad prædicandum, quia sicut supra dictum est, in ecclesiastica Hierarchia, « ille qui est inferioris ordinis, potest superioris officium exercere, etiam in suo ordine manens, sicut etiam et in cœlesti, et ulterius potest ad superiorem ordinem promoveri, quod non est in cœlesti. » Unde et Innocentius III, ante concilium generale quosdam Cisterciensis ordinis misit ad prædicandum in partibus Tholosanis.

Ad aliud quod ultimo objicitur, quod religiosi non possunt petere licentiam prædicandi, quia hoc est ambitionis, dicendum quod falsum est, quia prædicationis officium et laudabiliter appeti potest ex charitate, exemplo Isaiæ qui se ad hoc sponte obtulit. *Isai.*, VI : « Ecce ego, mitte me : » et laudabiliter potest vitari ex humilitate, exemplo Hieremiæ qui dixit : « Ah, Ah, Ah, Domine Deus, nescio loqui, quia puer ego sum. » *Hier.*, I, ut patet per Glossam. Gregorius ibidem. Et similis sententia habetur VIII. quæst. I. cap. *In scripturis*. Sciendum etiam quod ecclesiastica officia duo habent adjuncta scilicet opus, et dignitatem vel honorem, et ratione honoris laudabiliter recusantur, sed ratione operis laudabiliter possunt quæri. I. *Tim.*, III : « Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. » Unde Augustinus dicit, in XIX. *de Civitate Dei* : Exponere voluit quid sit episcopatus, secundum scilicet quod « desiderari potest, quia nomen est operis, non honoris, » ut habetur VIII.

dans le commentaire du même passage, ce qui fait, par conséquent, que si l'on sépare le fardeau de la dignité, il n'y a pas d'ambition à le désirer, ce désir est même louable. Le religieux peut donc, sans qu'il y ait ambition de sa part, demander à l'évêque ou au prêtre la permission de prêcher, et ceci indique qu'il a l'amour de Dieu et du prochain.

CHAPITRE V.

Le religieux est-il tenu au travail des mains?

Mais comme ils n'ont pas de raisons suffisantes pour empêcher les religieux de travailler utilement à la sanctification des ames, ils tentent de le faire indirectement, leur imposant l'obligation de se livrer aux travaux manuels, afin, par ce moyen, de les détourner au moins de l'étude qui les rend aptes à remplir ces fonctions. Cette manière d'agir prouve qu'ils sont les ennemis de la cité sainte. C'est ce qui fait dire au commentaire des paroles suivantes de Néhémie, ch. VI : « Venez et faisons une alliance, etc..., » « les ennemis de la cité sainte conseilloient à Néhémie de descendre dans la plaine et de faire alliance avec eux; c'est ainsi que les hérétiques et les faux catholiques veulent traiter de la paix avec les vrais catholiques; s'ils agissent de la sorte, ce n'est pas pour gravir eux-mêmes dans la citadelle de la foi catholique et de ses œuvres, mais bien plutôt pour contraindre ceux qu'ils voient établis au sommet de toutes les vertus à s'abaisser aux œuvres les moins parfaites, et à embrasser les dogmes les plus détestables. » Ils apportent à leur appui, pour prouver que les religieux sont tenus au travail des mains, une foule de raisons.

1° Ils s'appuient sur ce qui se lit, I. Thes., ch. IV : « Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné. » Or les religieux sont surtout tenus de garder les commandements; donc ils doivent travailler de leurs mains.

---

quæst. I. *Qui Episcopatum.* Et hoc idem habetur in Glossa, super eodem verbo : et ideo si opus separatur à dignitate, laudabiliter et sine ambitionis periculo potest desiderari, et ideo non est ambitionis, si religiosus petat à sacerdote vel episcopo licentiam prædicandi, sed est signum dilectionis Dei et proximi.

CAPUT V.

An religiosus teneatur manibus laborare.

Quia vero per sufficientes rationes religiosos à fructu animarum arcere non possunt, eos indirecte impedire nituntur, imponentes eis necessitatem manibus operandi, ut vel sic saltem retrahantur à studio, quo ad prædicta redduntur idonei, in quo hostes civitatis sanctæ præfati malignantes ostenduntur. Unde super illud *Nehem.*, VI : « Veni, et percutiamus fœdus, » etc., dicit Glossa : « Hostes civitatis sanctæ suadebant Nehemiæ in campestria descendere, et fœdus pacis secum inire, sic et hæretici, et falsi catholici cum veris catholicis pacis consortium habere volunt, non ut ipsi ad arcem catholicæ fidei et operationis ascendant, sed ut potius eos quos in culmine virtutum commorantes aspiciunt, ad infima operum, vel pauperum dogmatum descendere cogant. » Quod autem religiosi manibus operari teneantur, multipliciter nituntur ostendere.

Primo per hoc quod dicitur, I. *Thessal.*, IV, « Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis. » Sed ad præcepta servanda tenentur maxime religiosi. Ergo de-

2° Il est écrit, II. Thes., chap. III : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger ; » le commentaire ajoute : « Il est quelques personnes qui disent qu'ici l'Apôtre n'a donné de précepte que pour les œuvres spirituelles et non pour les œuvres corporelles, auxquelles se livrent ceux qui cultivent les champs ou les artisans ; » et un peu plus bas : « Mais c'est vainement qu'ils s'efforcent d'obscurcir la vérité au point non-seulement de ne pas vouloir faire, mais même de ne pas vouloir comprendre l'utilité de ce que la charité leur prouve être tel ; » et un peu plus loin : « L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu se livrent aux travaux corporels, afin qu'ils vivent de ces travaux, bien que les religieux soient spécialement consacrés au service de Dieu par un vœu particulier. Donc, d'après le précepte de l'Apôtre, ils sont tenus de travailler.

3° Ils citent aussi ce qui se lit, Ephés., chap. IV : « Il s'occupe, en travaillant des mains, à quelqu'ouvrage bon et utile pour avoir de quoi donner à ceux qui sont dans l'indigence ; » le commentaire ajoute : « Non pas seulement pour vivre. » Donc les religieux qui n'ont pas d'autre ressource pour secourir ceux qui sont dans le besoin, doivent travailler de leurs mains.

4° Ils citent à leur appui le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, ch. XII : « Vendez ce que vous possédez. » Ce commentaire dit : « Ne donnez pas seulement aux pauvres une part de votre nourriture aux pauvres, mais vendez même ce que vous possédez, afin qu'après avoir méprisé pour le Seigneur tout votre bien, vous vous occupiez du travail des mains, afin de pouvoir en vivre et en faire l'aumône. » Donc les religieux qui renoncent à leurs biens propres doivent travailler de leurs mains pour vivre et pour faire l'aumône.

5° Comme les religieux font profession de perfection, c'est à eux surtout qu'il appartient d'imiter les apôtres. Mais les apôtres se livroient au travail des mains, ainsi que le prouve ce qui se lit,

---

bent manibus laborare. Item II. *Thessal.*, III : « Si quis non vult operari, nec manducet, » Glossa : « Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc præcepisse Apostolum, non de opere corporali, in quo agricolæ, vel opifices laborant : » et infra : « Sed superfluo conantur sibi et cæteris caliginem inducere, ut quod utiliter charitas monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere. » Et infra : « Vult Apostolus servos Dei corporaliter operari unde vivant, licet ad servitutem Dei religiosi speciali specialiter deputentur. » Ergo debent operari secundum Apostoli præceptum.

Item inducunt hoc quod habetur *ad Ephes.*, IV : « Laborat operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. » Glossa : « Non tantum unde vivat. » Ergo religiosi qui non habent aliunde unde tribuant necessitatem patienti, debent manibus operari. Item, *Luc.*, XII, super illud : « Vendite quæ possidetis, » dicit Glossa : « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis, vel eleemosynam faciatis. » Ergo religiosi qui omnia sua relinquunt, debent de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

Item, religiosi maxime tenentur Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli propriis

I. Cor., chap. IV : « Nous travaillons, nous occupant de travaux manuels, » et dans les Actes, chap. XX : « Les choses qui m'étoient nécessaires, je me les procurois de mes propres mains, » et en cela ils montroient aux autres qu'il n'y avoit en eux aucun changement. Il est écrit, I. Thes., ch. III : « Nous n'avons mangé gratuitement le pain de personne, mais nous nous le sommes procuré par les labeurs et par les fatigues du jour et de la nuit, afin de vous donner l'exemple, et que vous nous imitassiez. » Donc les religieux doivent imiter les Apôtres pour le travail des mains.

6° Les religieux sont plus strictement astreints aux œuvres de l'humilité que les clercs séculiers ; mais les clercs séculiers sont astreints aux travaux manuels. Il est dit à cette occasion dans les Décrets, Dist. XCXI : « Le clerc doit pourvoir à sa nourriture et à son vêtement par un métier ou par le travail des champs, pourvu que cela se fasse sans détriment pour sa charge. » De même, dans le chapitre suivant : « Que chaque clerc instruit de la parole de Dieu cherche sa nourriture dans son métier. » De même tous les clercs valides doivent apprendre les arts et les lettres. Donc, à plus forte raison, les religieux sont tenus au travail des mains.

7° Il est écrit au livre des Actes, chap. XX : « Ces mains que vous voyez m'ont procuré, ainsi qu'à ceux qui sont avec moi, tout ce qui nous étoit nécessaire ; » la Glose interlinaire ajoute : « Ce qui distingue les évêques des loups, c'est qu'ils donnent l'exemple du travail. » Donc, à bien plus forte raison, ceux qui, par la prédication, remplissent la fonction des évêques, sont tenus de travailler de leurs mains.

8° Saint Jérôme écrit au moine Rustique : « Les monastères d'Egypte sont dans l'usage de ne recevoir personne qu'il ne travaille et ne s'occupe, et ce n'est pas tant pour se procurer les choses nécessaires

---

manibus laborabant. I. *ad Corint.*, IV : « Laboramus operantes manibus nostris, » et *Act.*, XX : « Ad ea quæ mihi opus erant, ministraverunt manus istæ, et in hoc se immutabiles ostendebant aliis ; » I. *Thes.*, III : « Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes, ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. » Ergo religiosi debent Apostolos in labore manuum imitari..

Item, religiosi magis tenentur ad opera humilia, quam seculares clerici : sed seculares clerici tenentur manibus laborare. Unde dicitur in decretis dist. XCXI : « Clericus victum et vestitum sibi artificio, vel agricultura, absque sui officii dumtaxat detrimento præparet. »

Item, in sequenti capite : « Quilibet clericus verbo Dei eruditus artificio victum quærat. » Item, omnes clerici qui ad operandum validi sunt, artificialia et litteras discant. Ergo multo fortius religiosi tenentur manibus laborare.

Item, *Actuum*, XX : « Ad ea, quæ mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministraverunt manus istæ. » Glossa interlinearis : « Exemplum operandi etiam episcopis est signum, quo discernuntur à lupis. » Ergo multo magis illi qui episcoporum officium exercent prædicando, debent manibus laborare.

Item, Hieronymus dicit ad Rusticum monachum : « Ægyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter

à la vie que pour le salut de l'ame et pour l'empêcher de divaguer dans des pensées mauvaises. » Donc les religieux, pour se sauver, sont tenus de travailler de leurs mains.

9° Le devoir des religieux est de tendre de toutes leurs forces vers la perfection spirituelle, comme nous l'apprennent les paroles suivantes, I. Cor., ch. XII : « Entre tous ces dons, ayez plus d'empressement pour les meilleurs. » Mais, comme le dit saint Augustin dans son livre du Travail des moines, « qu'ils n'hésitent pas à préférer les moines qui travaillent de leurs mains à ceux qui ne travaillent pas de la sorte. » Le commentaire des paroles suivantes du livre des Actes, ch. XX : « Il est plus doux de donner que de recevoir, » dit aussi : « Le Seigneur glorifie surtout ceux qui, renonçant eux-mêmes à ce qu'ils possèdent, travaillent néanmoins pour se procurer de quoi venir au secours de ceux qui sont dans le besoin. » Donc tous les religieux doivent s'appliquer à travailler de leurs mains.

10° Saint Augustin, dans le même livre, appelle contumaces les religieux qui ne travaillent pas, ajoutant aux paroles qui précèdent : « Au reste, quel est celui qui osera dire que les hommes coutumaces qui résistent aux avertissements infiniment salutaires de l'Apôtre ne sont pas supportés comme ce qu'il y a de plus foible, mais que l'on doit au contraire les tenir pour des hommes d'une plus grande sainteté? Mais la résistance opiniâtre est un péché mortel; s'il n'en étoit pas ainsi, on n'excommunieroit personne pour ce vice. » Donc il n'est pas permis aux religieux de renoncer au travail des mains sans s'exposer au péché mortel.

11° La récitation des Psaumes, la prière, la prédication, l'étude, telles sont les raisons qui pourroient excuser les religieux du travail des mains; mais elles ne les excusent pas. Donc ils sont tout-à-fait tenus au travail des mains. La mineure est prouvée par ce que dit

---

victus necessaria, quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus. » Ergo requiritur ad salutem animarum in religiosis, quod manibus operentur.

Item, religiosi semper debent ad profectum spiritualem conari, secundum illud I. *ad Corint.*, XII : « Æmulamini charismata meliora : » sed sicut dicit Augustinus in lib. *De opere monachorum* : « Religiosi qui non operantur manibus, illos qui operantur sibi anteponendos esse non dubitent. » Et *Act.*, XX, super illud : « Beatius est magis dare quam accipere, » dicit Glossa : « Illos maxime glorificat, qui cunctis quæ possident in semet renuntiantes, nihilominus operando ut habeant unde tribuant necessitatem patienti. » Igitur omnes religiosi ad hoc debent tendere, ut manibus operentur.

Item, Augustinus in eodem libro, religiosos non operantes contumaces nominat, subdens præmissis verbis : « Cæterum quis ferat homines contumaces saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut sanctiores etiam prædicari? sed contumacia est peccatum mortale, alias pro contumacia nullus excommunicaretur. » Ergo sine periculo peccati mortalis religiosi non possunt dimittere quin manibus operentur.

Item, si religiosi excusantur à labore manuum, maxime videntur excusari propter hoc quod vacant psalmis, orationibus, prædicationibus et lectionibus : sed propter ista non excusantur. Ergo omnino la-

saint Augustin dans son livre du Travail des moines : « Je désire savoir ce à quoi s'occupent ceux qui ne veulent pas du travail des mains, à quelle chose ils s'appliquent. Ils s'adonnent, disent-ils, à la prière, à la lecture des psaumes, à l'étude et à la prédication. » Ecartant chacune de ces choses, il dit d'abord de la prière : « Une seule prière de celui qui obéit est plus promptement exaucée que ne le sont dix mille prières du contempteur, » insinuant que ceux-là sont contempteurs et ne méritent pas d'être exaucés, qui ne s'occupent pas du travail des mains. 2° Quant à ceux qui s'appliquent à chanter les cantiques sacrés, il ajoute : « Ils peuvent aisément chanter les cantiques sacrés, tout en s'occupant de travaux manuels. » Et un peu plus bas : « Qui est-ce donc qui empêche le serviteur de Dieu qui se livre à des travaux manuels, de méditer la loi du Seigneur et de chanter les louanges du nom du Seigneur très-haut? » 3° Il ajoute, pour ce qui concerne l'étude : « Quant à ceux qui disent qu'ils se livrent à l'étude, ne trouvent-ils pas ici ce qu'a commandé l'Apôtre? Quelle est donc cette perversité que de ne vouloir pas obtempérer aux leçons de l'Ecriture, tout en voulant s'y appliquer, et de vouloir lire plus longtemps ce qui est bon, pour ne pas faire le bien que l'on lit? Quel est, en effet, celui qui ne sait pas que celui, quel qu'il soit, qui applique le plus promptement ce qu'il lit, est celui qui fait les progrès les plus rapides? » 4° Il ajoute pour ce qui est de la prédication : « Mais si quelqu'un doit adresser à d'autres la parole, et qu'il soit tellement occupé par cette fonction qu'il ne lui soit pas possible de s'adonner aux travaux manuels, tous dans le monastère peuvent-ils s'appliquer à cette fonction? Donc, quand tous ne peuvent pas s'y livrer, pourquoi tous veulent-ils, sous ce prétexte, s'y livrer? Mais quand même tous le pourroient, ils ne devroient le faire que tour-à-tour, non-seulement de peur que les autres ne fussent occupés par des œuvres nécessaires, mais parce qu'il

---

borare tenentur. Media probatur per hoc quod dicit Augustinus in libro *De opere monachorum* : « Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent scire desidero. Orationibus inquiunt, et psalmis, et lectioni, et verbo Dei. » Et singula istorum removens, dicit primo de oratione : « Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem millia contemptoris, « innuens illos esse contemptores et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo quantum ad vacantes divinis canticis, subjungit : « Cantica cantare divina etiam manibus operantes facile possunt : » et infra : « Quid ergo impedit servum Dei manibus operantem in lege Domini meditari, et psallere nomini Domini altissimi? » Tertio subjungit de lectione : « Qui autem dicunt se vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod præcepit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare, et ut quod bonum est diutius legatur, ideo facere nolle bonum quod legitur? Quis enim nesciat tanto citius quemque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit? » Quarto subjungit de prædicatione : « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupetur manibus operari non vacet, numquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quanquam si omnes possent, vicissitudine facere deberent, non solum ne cæteri à necessariis

suffit qu'il y en ait un seul qui adresse la parole à un nombreux auditoire. »

Il importe aussi de savoir que dans cette question, s'écartant de la voie de la vérité, tout en évitant une erreur, ils tombent dans l'erreur opposée. Il y eut dans l'antiquité certains moines qui errèrent, disant que les religieux ne pouvoient pas, sans inconvénient pour leur perfection, se livrer aux travaux manuels, parce que celui qui travaille des mains ne s'occupe pas uniquement de Dieu, ce qui fait qu'il ne remplit pas le précepte suivant de l'Evangile : « Soyez sans inquiétude sur ce que vous mangerez pour vivre, de même que des vêtements de votre corps, » S. Matth., ch. VI. Ceci les forçoit de nier que l'Apôtre eût travaillé de ses mains, et de dire que ce que l'Apôtre dit, II. Thes., chap. III : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger, » devoit s'entendre des œuvres spirituelles, afin de ne pas trouver le précepte de l'Apôtre en contradiction avec celui de l'Evangile. Saint Augustin, dans son livre du Travail des moines, repousse cette erreur comme évidemment opposée à l'Ecriture sainte, parce que, comme le prouve son livre des Rétractations, c'est contre de tels hommes qu'il a écrit ce livre. Certains hommes, dont le sens est perverti, tirent de là l'erreur opposée, ce qui leur fait dire que les religieux qui ne travaillent pas de leurs mains sont dans un état de damnation, et ils sont en ce point les amis de Pharaon, ils se montrent du même avis, comme le prouve la Glose du passage suivant de l'Exode, ch. V : « Pourquoi, Moïse et Aaron, sollicitez-vous le peuple, etc.... » Le commentaire ajoute : « Aujourd'hui aussi, si Moïse et Aaron, c'est-à-dire la parole du prophète et celle du prêtre, engagent l'ame à servir Dieu, à quitter le siècle, à renoncer à tout ce qu'elle possède, à observer la loi et la parole de Dieu,

---

operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit, ut audientibus pluribus unus loquatur. »

Sciendum vero quod in ista etiam quæstione viam veritatis relinquentes, dum ab uno errore recedunt, in contrarium dilabuntur. Fuit enim quorumdam monachorum error antiquitus, qui dicebant religiosos manibus operari sine suæ perfectionis detrimento non posse, quia qui manibus laborat, non totam sollicitudinem in Deum jactat, et ita non implet illud evangelicum : « Nolite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis, et corpori vestro quid induamini, » *Matth.*, VI. Unde et cogebantur negare Apostolum manibus operasse, et dicere hoc quod Apostolus dicit II. *Thess.*, III : « Si quis non vult operari, non manducet, » de opere spirituali intelligendum fore, non de opere corporali, ne præceptum Apostoli præcepto Evangelii contrarium inveniatur. Horum ergo errorem utpote sacræ Scripturæ manifeste contrarium Augustinus reprobat in lib. *de Opere Monach.*, quia contra tales hunc librum scripsit, ut patet in libro *Retract.* Ex quo quidam perversi sensus homines contrarii erroris occasionem assumunt, ut dicant religiosos esse in statu damnationis qui manibus non laborant, in hoc Pharaoni amicos, et unanimes se ostendentes, ut patet per Glossam *Exod.*, V, super illud : « Quare Moyses et Aaron sollicitatis populum, » etc., Glossa : « Hodie quoque si Moyses et Aaron, id est propheticus et sacerdotalis sermo animam sollicitet ad servitium Dei exire de sæculo, renuntiare omnibus quæ possidet, attendere legi et verbo Dei, continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes : Videte quo-

aussitot vous les verrez, d'accord avec Pharaon et ses amis, s'écriant : « Voyez comme ils séduisent les hommes, pervertissent les jeunes gens, pour les empêcher de travailler, de combattre, de faire quelque chose qui puisse être utile, renonçant aux choses nécessaires, ils s'attachent à des inepties, et ils s'abandonnent à l'oisiveté. Qu'est-ce que c'est, en effet, que servir Dieu? Ils ne veulent pas travailler, et ils cherchent les occasions de s'adonner à l'oisiveté. » Telles étoient alors les paroles de Pharaon, et c'est encore le langage de ses amis.

Afin donc de préserver les serviteurs de Dieu des vexations de ces hommes, nous allons prouver d'abord que tous les religieux, à moins qu'il ne s'agisse d'une circonstance particulière, non-seulement ne sont pas tenus de travailler de leurs mains, mais que même, quand ils ne travaillent pas ainsi, ils sont dans un état de salut. 1° On le prouve par le commentaire des paroles suivantes de saint Matthieu, ch. VI : « Voyez les oiseaux du ciel, » le commentaire ajoute : « C'est avec justice que l'on compare les saints aux oiseaux du ciel, parce que déjà ils s'envolent vers le ciel; il en est quelques-uns qui sont si loin du monde, qu'ils ne font déjà rien des choses terrestres, ils ne se livrent à aucun travail, ils habitent par la seule contemplation dans le ciel. Il est dit d'eux : « Quels sont ceux qui volent comme les nuages? »

2° Saint Grégoire, dans sa seconde homélie de la deuxième partie de son commentaire d'Ezéchiel, dit: « La vie contemplative consiste à avoir l'esprit plein de l'amour de Dieu et du prochain et à s'abstenir de toute action extérieure, à s'attacher au désir du seul Créateur, et après avoir renoncé à tous les autres désirs, d'avoir l'esprit embrasé de celui de voir la face de son Créateur. » Donc les contemplatifs parfaits renoncent à toute action extérieure.

3° Le commentaire des paroles suivantes de saint Luc, chap. X : « Seigneur, vous n'ètes pas inquiet de ce que ma sœur m'a laissé le

---

modo seducuntur homines et pervertuntur adolescentes ne laborent, ne militent, ne agant aliquid quod prosit, relictis rebus necessariis, ineptias sectantur et otium. Quid enim est servire Deo? Laborare nolunt, et otii occasiones quærunt. » Hæc erant tunc verba Pharaonis; hæc et nunc amici ejus loquuntur.

Ut ergo ab istorum infestatione servos Dei defendamus, ostendamus omnes religiosos nisi forte in casu, ad manibus laborandum non tantum non teneri, sed etiam manibus non laborantes in statu salutis esse. Primo per Glossam quæ habetur *Matth.*, VI : « Respicite volatilia cœli, » Glossa : « Sancti merito avibus comparantur, quia cœlum petunt, et quidam ita remoti sunt à mundo, ut jam in terris nil agant, nil laborent, sed sola contemplatione jam in cœlo degunt, de quibus dicitur : Qui sunt hi qui ut nubes volant? »

Item Gregorius super *Ezech.*, in secunda Homilia secundæ partis : « Contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere, et ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhærere, ut nil jam agere libeat, sed calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui conditoris animus inardescat. » Ergo perfecti contemplativi ab omni actione exteriori se retrahunt. Item, *Luc.*, X, super illud : « Domine non est tibi curæ, quod soror mea reliquit me solam ministrare, » dicit

soin de vous servir seule, » s'exprime comme il suit : « Il n'est ici question que de la personne de ceux qui ne sachant pas ce que c'est que la contemplation divine, disent : il n'y a d'agréable à Dieu que l'œuvre seule de l'amour fraternel qu'ils connoissent, et ils pensent que tous ceux qui sont dévoués à Jésus-Christ et à Dieu le Père doivent être assujettis à l'œuvre de cet amour. Or, ceux qui soutiennent que les religieux sont obligés au travail des mains, ne tiennent ce langage qu'en vue de la charité fraternelle, c'est-à-dire qu'ils doivent le faire pour avoir de quoi faire l'aumône, comme le disent les paroles suivantes de l'Apôtre, Eph., ch. IV : « Qu'il travaille de ses mains pour avoir de quoi donner à celui qui souffre. » Donc ceux qui exigent des religieux qu'ils travaillent de leurs mains emploient la parole de Marthe qui murmura à l'occasion du repos de Marie, ce qui porta le Seigneur à excuser le repos de celle-ci.

4° On peut aussi le prouver par l'exemple suivant. Saint Grégoire raconte dans son second Dialogue que le Bienheureux Benoît demeura trois ans dans une grotte sans travailler des mains, pour se procurer les choses nécessaires à la vie, parce qu'il étoit séparé de la société des hommes et qu'un moine romain seul le connoissoit et lui fournissoit les choses nécessaires à sa subsistance. Or, qui osera dire qu'il n'étoit pas dans l'état de salut, puisque le Seigneur lui-même le désigna comme son serviteur à un certain prêtre, disant : *Mon serviteur meurt de faim en ce lieu!* Ce dialogue et les vies des Pères nous fournissent une multitude d'autres exemples de saints qui passoient leur vie sans travailler de leurs mains.

5° Travailler des mains est un précepte ou un conseil. Si c'est un conseil, personne n'y est tenu, à moins de s'y être obligé par un vœu. Donc les religieux qui ne sont pas obligés par leur règle aux travaux manuels, n'y sont nullement obligés; les religieux ne sont pas plus

---

Glossa : « Ex illorum persona loquitur, qui adhuc divinæ contemplationis ignari, solum quod didicere fraternæ dilectionis opus Deo placitum dicunt, Deoque cunctos qui Christo devoti esse velint, huic mancipandos autumant, sed illi qui dicunt religiosos manibus debere laborare, hoc propter fraternæ dilectionis opus dicunt, ut scilicet habeant unde eleemosynas tribuant, secundum illud *Ephes.*, IV : « Laboret manibus suis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. » Ergo illi qui volunt quod homines religiosi manibus laborent, voce Marthæ utuntur, quæ de quiete Mariæ murmuravit, unde à Domino Mariæ otium est excusatum.

Item, hoc exemplo probari potest. Beatus enim Benedictus, ut Gregorius in II. *Dialogorum* narrat, tribus annis in specu mansit manibus non laborans, ut ex hoc victum quæreret, quia longe à conversatione hominum positus erat soli Romano monacho cognitus, qui ei victum ministrabat. Quis tamen audeat dicere eum tunc in statu salutis non fuisse, cum Dominus eum servum suum nominaverit cuidam sacerdoti dicens, « Servus meus illo in loco fame moritur? » Multa etiam alia exempla sanctorum patent in *Dialogo*, et in vitis Patrum, qui sine labore manuum istam vitam transigebant.

Item, laborare manibus, aut est præceptum, aut consilium. Si consilium est, nullus tenetur ad laborandum manibus, nisi qui ad hoc voto se astrinxit; ergo religiosi qui ex regula sua non habent quod debeant

tenus aux travaux manuels que les séculiers. Et si, d'après le commandement, les religieux et les séculiers sont tenus à observer les préceptes divins et apostoliques, il en est de même pour le travail des mains. Si par conséquent il étoit permis à quelqu'un, quand il étoit dans le siècle, de vivre sans travailler des mains, il pourra en faire autant quand il sera dans une religion quelconque.

6° Lorsque l'Apôtre employoit ces mots : « Celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger, » les religieux n'étoient pas distingués des séculiers, ce qui fait que ce précepte a été établi pour tous les chrétiens. C'est encore ce que prouve ce qui se lit dans la IIe Ep. aux Thessal., ch. I : « Séparez-vous de tout frère dont la conduite est désordonnée. » Tous les chrétiens alors portoient le nom de frère, comme le prouvent les paroles suivantes de la Ire Ep. aux Corinth., ch. VII : « Si quelque frère a une épouse infidèle, » le commentaire ajoute : « Si quelque fidèle... » Par conséquent si les religieux sont tenus, en vertu des paroles de l'Apôtre, de travailler de leurs mains, par la même raison, tous les séculiers y sont aussi astreints, de sorte que nous revenons à ce qui a été dit plus haut.

7° Saint Augustin dit dans son livre du Travail des moines : « Ceux qui dans le siècle avoient au moins de quoi subvenir à leurs besoins, et qui, après leur conversion, l'ont distribué aux pauvres, nous devons croire à leur foiblesse et la supporter.. Il est, en effet, ordinaire que de tels hommes ne puissent pas supporter la fatigue des travaux corporels. » Donc, ceux qui dans le siècle ne vécurent pas du travail de leurs mains, ne doivent pas être contraints à vivre de ce travail lorsqu'ils sont en religion.

8° Saint Augustin, dans le même livre, parlant d'un homme riche qui donne tous ses biens à un monastère, dit : « S'il s'applique aux

---

manibus laborare, ad laborem manuum non tenentur. Si autem est in præcepto, cum ad præcepta divina et apostolica æqualiter teneantur religiosi et sæculares, non magis ad laborem manuum tenentur religiosi, quam sæculares. Ergo si licebat alicui sine labore manuum vivere quando in sæculo erat, idem licebit quando in religione aliqua erit.

Item, tempore illo quo dixit Apostolus, « Qui non vult laborare, non manducet, » non erant religiosi à sæcularibus distincti, unde istud præceptum communiter omnibus Christianis propositum est : quod etiam patet ex hoc quod dicitur II. *Thess.*, III : « Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate. » Omnes enim Christiani tunc fratres appellabantur, ut patet I. *ad Cor.*, VII : « Si quis frater habet uxorem infidelem, » etc., Glossa : « Si quis fidelis. » Si ergo religiosi tenentur laborare manibus propter illa Apostoli verba, pari ratione tenentur omnes sæculares, et sic redit idem quod prius.

Item, Augustinus dicit in libro *De opere monachorum* : « Illi qui saltem habebant aliquid in sæculo, quo facile sine opificio sustentarent hanc vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas, et ferenda. Solent enim tales operum corporalium laborem sustinere non posse. » Ergo illi qui in sæculo de labore manuum non vixerunt, nec in religione ad laborem manuum sunt cogendi.

Item, in eodem libro Augustinus loquens de aliquo divite, qui bona sua alicui monasterio tribuit, dicit quod « bene facit manibus laborando, ut aliis exemplum det : quod quidem si nolit, scilicet laborare ma-

travaux manuels pour donner l'exemple aux autres, il fait bien ; mais que s'il ne veut pas le faire, à savoir s'il ne veut pas travailler des mains, quel est celui qui osera l'y contraindre? » Et, comme il l'ajoute lui-même au même endroit : « Il n'y a pas de différence, soit qu'il en fasse don à un monastère, soit qu'il le divise en quelque lieu que ce soit, puisque tous les chrétiens ne forment qu'une seule et même république. » Donc, la conséquence est la même que d'abord.

9° Ce qui n'est prescrit que sous condition et dans des cas donnés n'oblige que lorsque la condition existe et dans le cas prévu. Mais l'Apôtre ne prescrit le travail des mains que comme un moyen d'éviter certains péchés ; il aime mieux voir les hommes travailler que de les voir tomber dans le péché. Par conséquent ceux qui peuvent éviter ces péchés sans se livrer au travail des mains, ne sont pas obligés de s'adonner à ce travail. La mineure est prouvée par cela même que l'on ne trouve que trois endroits où l'Apôtre impose le travail des mains. Il est écrit, Eph., chap. IV : « Que celui qui voloit ne vole plus, qu'il s'applique plutôt avec soin au travail des mains. » Ces paroles prouvent qu'il impose le travail des mains pour éviter le vol, c'est-à-dire qu'il l'impose à ceux qui ne travaillant pas, cherchoient leurs moyens d'existence dans le vol. 2° Il recommande la même chose dans l'Epître aux Thessal., ch. IV : « Travaillez de vos mains comme nous l'avons commandé, pour que vous soyez le modèle de ceux qui sont élus, et que vous ne convoitiez rien de ce qui appartient à autrui. » Ce passage établit qu'il a introduit le travail des mains afin d'éviter le désir du bien d'autrui, qui est le vol mental. 3° Il parle encore de cela dans la IIe Ep. aux Thes., ch. III, où il est dit : « Lorsque nous étions au milieu de vous, nous vous disions, si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger. Nous avons, en effet, appris qu'il y en a parmi

---

nibus, quis eum audeat cogere ? Nec differt, ut ibi ipse subjungit, sive monasterio dederit, sive ubicumque diviserit, cum omnium Christianorum sit una respublica. » Ergo idem quod prius.

Item, id quod non præcipitur nisi sub conditione et in casu, non obligat nisi conditione illa existente, et in casu illo : sed labor manuum nunquam invenitur ab Apostolo imperatus nisi in casu quando scilicet per hoc vitantur aliqua peccata, volens prius homines manibus laborare, quam in illa peccata incidere. Ergo qui possunt manibus non laborando talia vitare, non tenentur manibus laborare. Media patet per hoc, quod Apostolus non nisi in tribus locis invenitur laborem manuum imposuisse *ad Ephes.*, IV : « Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis : » in quo apparet quod laborem manuum imponit ad furtum vitandum, eis scilicet qui à manuum labore abstinentes victum in furto quærebant. Secundo, hoc ipsum præcepit I. *Thes.*, IV, ubi dicit : « Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis : » in quo laborem manuum induxit ad vitandam concupiscentiam alienarum rerum, quod est furtum mentale. Tertio, de quo loquitur II. *Thes.*, III, ubi sic dicit : « Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim inter vos quosdam ambulare in quiete, nihil operantes, sed curiose agen-

vous quelques-uns qui passent le temps dans l'oisiveté, qui ne travaillent pas, qui ne s'occupent que de nouvelles. » Le commentaire ajoute : « Qui pourvoient à leurs besoins par les soins les plus honteux. » « A ceux qui vivent de la sorte, nous leurs disons, nous les supplions par Notre-Seigneur Jésus-Christ, de travailler et de manger leur pain dans le silence. » Ce qui précède prouve qu'il imposoit le travail des mains à ceux qui le fuyoient et qui demandoient à un commerce honteux les choses nécessaires à la vie. Ainsi donc, il est démontré que les religieux, de même que les séculiers, qui sans voler ni convoiter le bien d'autrui, ou sans se livrer à un commerce honteux, peuvent se procurer, de quelque part que ce soit, les choses qui leur sont nécessaires pour vivre, ne sont pas tenus, d'après le précepte de l'Apôtre, de se livrer aux travaux manuels.

10° Saint Augustin non plus n'en fait un précepte pour personne dans son livre du Travail des moines, comme le prouvent ses paroles lorsqu'on les examine attentivement. Donc les religieux ne sont tenus au travail des mains que dans certains cas donnés.

11° Ceux qui ont pour vivre d'autres ressources que le travail des mains ne sont pas tenus de s'y livrer; s'il n'en étoit pas ainsi, tous les riches, tous les clercs et tous les laïques qui ne travaillent pas de la sorte seroient dans un état de damnation, chose vraiment absurde. Mais il y a des religieux qui ont d'autres ressources que le travail des mains, parce qu'ils ont des biens que les fidèles leur ont donnés et qui sont destinés à les nourrir ; ils sont aussi parfois chargés de prêcher, et ils peuvent vivre de là. On lit, I. Cor., ch. IX : « Le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile. » Le commantaire ajoute : « C'est avec raison que le Seigneur dispose ainsi ce qui concerne les prédicateurs, pour qu'ils soient plus prompts et plus dispos pour annoncer la parole de Dieu. » Il n'est pas

---

tes, » Glossa : « Qui fœda cura necessaria sibi provident. His autem qui ejusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus in Domino Jesu Christo, ut cum silentio operantes, suum panem manducent : » in quo patet quod laborem manuum imponit illis, qui laborem manuum fugientes, ex turpibus negotiis victum sibi acquirebant. Sic ergo patet quod religiosi et sæculares, qui et sine furto, et sine concupiscentia alienarum rerum, aut sine turpi cura victum habere possunt undecumque ex præcepto Apostoli laborare non tenentur. Similiter nec ex præcepto Augustinus in libro *de opere monach.*, cum non inducat nisi ad observandum præcepta apostolica, sicut patet inspicienti diligenter verba ejus. Ergo non tenentur religiosi manibus laborare nisi in casu.

Item, illi qui habent alias unde vivant quam de labore manuum, non tenentur manibus operari : alioquin omnes divites, et omnes clerici, et laici qui non laborant, essent in statu damnationis, quod est absurdum. Sed aliqui religiosi sunt qui habent unde alias vivant, quam de labore manuum, quia habent possessiones quæ ad eorum vitam sustentandam à fidelibus collatæ sunt : vel habent ministerium prædicationis sibi commissum, de quo vivere possunt. I. *ad Cor.*, IX : « Dominus ordinavit his qui evangelium annuntiant, de Evangelio vivere, » Glossa : « Sic Dominus rationabiliter disponit de prædicatoribus, ut expeditores sint ad prædicandum verbum Dei : » unde non potest dici, quod hoc intelligendum sit solum de prælatis, quibus

possible de conclure de là, que ces paroles ne concernent que les prélats seuls, auxquels incombe, en vertu de leur pouvoir ordinaire, la charge de prêcher; car ceux à qui ils en confient le soin doivent, comme eux, être libres de tout souci pour prêcher la parole de Dieu : on estime, comme il a été précédemment prouvé, que les religieux sont de ce nombre.

12° Il y a aussi certains religieux qui remplissent dans l'Eglise les fonctions saintes, et il leur est permis d'en vivre, ainsi que le prouve ce qui se lit, I. Cor., ch. IX : « Ceux qui servent à l'autel peuvent vivre de l'autel. » Saint Augustin dans son livre du Travail des moines dit, parlant des religieux de ces deux sortes de religions, « s'ils sont évangélistes, je conviens qu'il leur est permis de vivre aux dépens des fidèles; s'ils sont ministres des autels, ce n'est pas un droit qu'ils s'arrogent, mais ils sont en plein droit de le faire. »

13° Il y a aussi des religieux qui s'appliquent continuellement à méditer la sainte Ecriture, à ceux-là aussi il est permis de vivre de cela. Saint Jérôme dit à cette occasion dans sa lettre contre Vigilance : « La coutume de nourrir ceux qui méditent la loi du Seigneur le jour et la nuit et qui n'ont sur la terre d'autre partage que Dieu seul, s'est conservée dans la Judée jusqu'à nos jours, et ce n'est pas parmi nous seulement que cela se pratique; les Juifs, eux aussi, agissent de la même manière : ceux qui vivent de la sorte doivent être entretenus par les soins des synagogues et de l'univers entier. » Il est donc évident que tous les religieux ne sont pas obligés au travail des mains.

14° Le bien spirituel doit passer avant le bien temporel; mais ceux dont les soins ont pour objet le bien commun et qui s'appliquent à conserver la paix temporelle, tirent licitement leur subsistance de là, ce qui fait dire à l'Apôtre, Rom., ch. XIII : « Payez leur tribut pour cela, car ils sont les ministres de Dieu et ils le servent. » Le commentaire

---

ex authoritate ordinaria prædicare incumbit, quia tam ipsos, quam alios quoscumque qui ex eorum commissione prædicant oportet expeditos esse ad prædicandum verbum Dei, inter quos putant esse religiosi, sicut supra probatum est.

Similiter aliqui religiosi sunt, qui ecclesiæ deserviunt in divino officio, et de hoc etiam licite vivere possunt : unde dicitur. I. *Cor.*, IX : « Qui altari deserviunt, cum altari participant. » Et de his duobus dicit Augustinus in libro *De opere monachorum*, de religiosis loquens : « Si evangelistæ sunt, fateor, habent scilicet potestatem de sumptibus fidelium vivendi. Si ministri altaris, bene sibi istam non arrogant, sed plane vendicant potestatem. »

Similiter sunt aliqui religiosi, qui Sacræ Scripturæ vacant, et de hoc etiam licite vivere possunt. Unde dicit Hieronymus in epist. *Contra Vigilantium* : « Hæc in Judæa usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum, et totius orbis foveantur ministeriis. » Ergo patet quod non omnes religiosi tenentur manibus laborare.

Item, utilitas spiritualis præfertur utilitati temporali : sed qui serviunt utilitati communi ad pacem temporalem conservandam, licite accipiunt unde vivunt, unde dicitur *Rom.*, XIII : « Ideo et tributa præstatis : ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes. » Glossa : « Dum pugnant pro

ajoute : « Pendant qu'ils combattent pour la patrie. » Donc, à bien plus forte raison, ceux dont les soins ont pour objet les intérêts spirituels de tous, soit qu'ils prêchent, qu'ils étudient l'Ecriture sainte ou qu'ils remplissent dans l'Eglise, qui a des prières pour le salut de tous ses membres, les fonctions saintes, il leur est permis de recevoir licitement des fidèles ce qui est nécessaire à leur subsistance. Donc, ils ne sont pas tenus au travail des mains.

15° Saint Augustin dit dans son livre du Travail des moines : « L'Apôtre travaille ici de ses mains parce qu'il n'avoit la coutume de prêcher aux Juifs que le jour du sabbat et qu'il avoit tout le reste du temps libre pour travailler de la sorte ; c'étoit aussi ce qu'il faisoit lorsqu'il étoit à Corinthe. Mais quand il étoit à Athènes, où il lui étoit possible de prêcher tous les jours, il ne se livroit point au travail des mains, il vivoit avec les ressources que les frères qui venoient de Macédoine lui avoient apportées. » Il est évident, d'après cela, qu'il ne faut pas renoncer à la prédication pour le tavail des mains. Donc, ceux qui peuvent tous les jours se livrer à la prédication ou aux autres fonctions qui ont pour objet le salut des ames, soit qu'ils le fassent en vertu d'une autorité ordinaire, ou qu'ils en aient été chargés par un autre, doivent entièrement s'abstenir des travaux manuels.

16° Il faut préférer les œuvres de miséricorde aux travaux corporels. Il est écrit, I. Tim., ch. IV : « Les travaux du corps n'ont qu'une utilité bornée, mais la piété est utile à tout. » Or, il faut laisser les œuvres de piété pour se livrer à la prédication. Il est écrit, Actes, ch. VI : « Il n'est pas juste que nous renoncions à la prédication pour servir à table. » Il est dit, saint Luc, ch. IX : « Laissez les morts ensevelir leurs morts, pour vous, allez, annoncez la parole de Dieu. » Le commentaire ajoute : « Le Seigneur enseigne qu'il faut renoncer aux

---

patria, » ergo multo fortius qui in spiritualibus communi utilitati deserviunt vel prædicando, vel sacræ Scripturæ insistendo, vel ecclesiæ deserviendo, in qua fiunt orationes pro salute totius Ecclesiæ, possunt licite accipere à fidelibus unde sustententur. » Non ergo tenentur manibus laborare.

Item, sicut dicit Augustinus in libro *De opere monachorum*, « Apostolus ibi in manibus operabatur, ubi Judæis solo die sabbati prædicare consueverat, habens reliquum tempus liberum ad manibus laborandum, sicut faciebat cum esset Corinthi. Sed quando erat Athenis, ubi poterat quotidie prædicare, manibus non operabatur, sed vivebat de his quæ detulerant sibi fratres de Macedonia venientes. » Ex quo patet quod officium prædicationis non est propter laborem manuum dimittendum : ergo illi qui possunt prædicationi quotidie insistere, et aliis quæ ad salutem animarum spectant, sive authoritate ordinaria hoc agant, sive ex commissione alterius debent omnino à labore manuum abstinere.

Item, opera misericordiæ præferuntur corporalibus exercitiis. I. *Tim.*, IV : « Corporalis quidem exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet : » sed opera pietatis sunt intermittenda, ut vacetur prædicationi. *Actuum*, VI : « Non est æquum nos derelinquere verbum Dei, et ministrare mensis. » *Luc.*, IX : « Sine ut mortui sepeliant mortuos suos, tu autem vade, et annuntia regnum Dei. » Glossa : « Dominus docet bona minora pro utilitate

biens qui sont d'une moindre utilité pour ceux qui sont d'un plus grand avantage. Mais il vaut mieux ressusciter les ames des morts, par la prédication, que de confier à la terre le corps d'un mort. » Donc aussi, ceux qui peuvent licitement prêcher, de quelque manière que ce soit, doivent, pour se livrer à la prédication, renoncer aux travaux manuels.

17° Il n'est pas possible de se livrer sans relâche à l'étude de l'Ecriture sainte, et de demander au travail des mains sa vie. Mais, comme le dit saint Grégoire dans son Pastoral, expliquant les paroles suivantes de l'Exode, ch. XXV : « Les chars seront toujours sur leurs roues : » « Il est surtout nécessaire que ceux qui remplissent les fonctions de prédicateur, soient continuellement appliqués à la lecture des saintes Ecritures, afin d'être toujours prêts à prêcher, quand même ils ne prêcheroient pas toujours, » ainsi que le prouvent les paroles qui suivent. Donc, ceux qui ont pour mission de prêcher, soit qu'ils le fassent de leur propre autorité, comme les prélats, soit qu'ils en aient été chargés par ceux-ci, doivent s'appliquer à l'étude et ne pas travailler de leurs mains.

18° Que les religieux puissent, après avoir renoncé aux travaux manuels, s'appliquer à l'étude de l'Ecriture sans être répréhensibles, c'est ce que prouvent les paroles de saint Jérôme dans son prologue du livre de Job : « Si je tissois des corbeilles avec le jonc, ou si j'entrelaçois des feuilles de palmier pour gagner mon pain à la sueur de mon front, si je m'occupois avec inquiétude des besoins de mon estomac, personne ne me gourmanderoit, personne ne me blâmeroit. Mais maintenant, parce que conformément à l'avis du Sauveur, je veux travailler à une nourriture qui ne périt pas, et que je veux retrancher les ronces et les épines de l'antique voie des pages sacrées, une double erreur on m'impute. » Il dit un peu plus bas : « C'est pourquoi, ô frères bien-aimés ! recevez ces dons spirituels et impérissables

majorum esse prætermittenda. Majus est enim animas mortuorum prædicando suscitare, quam corpus mortui terra abscondere. » Ergo et illi qui licite prædicare possunt qualitercumque, debent laborem manuum propter prædicationem intermittere.

Item, non est possibile studio sacræ Scripturæ continuo insistere, et de labore manuum victum quærere, sed sicut Gregorius in *Pastorali* dicit, exponens illud quod dicitur *Exod.*, XXV : « Vectes semper erunt in circulis : » « Nimirum necesse est, inquit, ut qui ad officium prædicationis excubant, à sacræ lectionis studio non recedant, ut scilicet semper sint parati ad prædicandum etsi non semper prædicent, » ut patet per ea quæ ibi subduntur : ergo illi qui ad prædicandum deputati sunt, sive ex propria authoritate sicut prælati, sive ex prælatorum commissione, debent à labore manuum cessare, ut studio vacent.

Item, quod religiosi possunt labore manuum dimisso, studio sacræ Scripturæ absque reprehensione vacare patet per id quod dicit Hieronymus in prologo super *Job* : « Si aut fiscellam juncto texerem, aut palmarum folia complicarem, ut in sudore vultus mei comederem panem, et ventris opus sollicita mente pertractarem, nullus morderet, nemo reprehenderet. Nunc autem quia juxta sententiam Salvatoris, volo operari cibum qui non perit et antiquam divinorum voluminum viam sentibus virgultisque purgare, error mihi geminus injungitur. » Et infra : « Quaprop-

comme si c'étoit de petits présents consistant dans des éventails de Cagliari, ou des corbeilles fabriquées de la mains des moines. » Il est donc évident que le bienheureux Jérôme, quoiqu'il fût moine, avoit embrassé l'étude de l'Ecriture sainte au lieu du travail des mains; les envieux cependant l'en blâmoient. Donc les religieux peuvent aussi le faire, quels que soient les murmures de leurs détracteurs.

19° Saint Augustin dit dans son livre du Travail des moines : « Ceux qui, après avoir abandonné leur fortune ou l'avoir distribuée aux pauvres de Jésus-Christ, qu'elle soit grande ou quelle qu'elle soit, qui auront l'intention d'embrasser une humilité pieuse et salutaire, si les forces de leur corps le leur permettent, qu'ils n'en soient pas empêchés par les occupations du ministère ecclésiastique, qu'ils travaillent pour ôter aux paresseux toute espèce d'excuse, agissent en ceci plus miséricordieusement que quand ils ont distribué aux pauvres tout ce qu'ils possédoient. » Ces paroles prouvent que son intention est que, ni ceux dont la force corporelle est insuffisante, ni ceux qui sont employés aux fonctions ecclésiastiques se livrent aux travaux manuels. Mais de toutes les occupations ecclésiastiques la prédication est, et la plus utile et la plus noble. Il est écrit I. Tim., ch. V : « Les prêtres qui président dignement doivent être considérés comme dignes d'un double honneur, surtout ceux qui se livrent à la prédication et à l'enseignement. » Donc, ceux qui sont occupés à prêcher ne doivent pas travailler de leurs mains. Ces choses donc étant établies, il ne nous reste qu'à répondre aux raisons apportées en faveur de l'opinion contraire.

1° A ce qu'ils objectent, à savoir que l'Apôtre a fait un précepte du travail des mains, on répond que celui-ci n'a pas proposé ce précepte comme de droit positif, mais comme découlant de la loi natu-

---

ter, ô fratres dilectissimi, pro flabello calatis sportelisque muuusculis monachorum spiritalia hæc et mansura dona suscipite. » Ergo patet quod beatus Hieronymus qui erat monachus, loco laboris manualis studium sacræ Scripturæ assumpserat, de quo tamen ab invidis reprehendebatur. Ergo et aliis religiosis hoc ipsum licet, quantumcumque murmurent detractores.

Item Augustinus in lib. *De opere mon.*: « Qui relicta, vel distributa, sive ampla, sive qualicumque opulentia inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerint, si corpore ita valent, et ab ecclesiasticis occupationibus vacant, si et ipsi manibus operentur, ut pigris auferant excusationem, multo misericordius agunt, quam cum omnia sua indigentibus diviserunt. » Ex quo patet quod tam illos qui corpore non valent, quam illos qui ecclesiasticis operibus implicantur, non vult manibus laborare; sed inter ecclesiasticas occupationes, prædicatio est utilior et dignior, I. *Tim.*, V : « Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina. » Ergo illi qui in prædicatione occupantur, non debent manibus laborare. His ergo visis, restat objectis in contrarium respondere.

Ad illud ergo quod primo objicitur, quod laborare manibus est ab Apostolo præceptum, dicendum quod illud præceptum ab Apostolo propositum non est juris positivi, sed legis naturalis, quod patet per hoc quod dicitur, II. Thess., III : « Ut subtra-

relle, et c'est ce que prouvent les paroles suivantes de la IIe Ep. aux Thes., ch. III : « Pour vous soustraire à tout frère dont la conduite n'est pas régulière, » le commentaire ajoute : « qui n'agit pas conformément à la loi de la nature. » L'Apôtre parle ici de ceux qui cessoient de travailler de leurs mains. Que la nature elle-même nous porte au travail des mains, c'est ce que prouve la disposition du corps lui-même ; la nature n'a pas donné d'habits aux hommes comme elle a donné du poil aux autres animaux ; elle ne leur a pas donné des cornes comme elle en a donné aux bœufs, ni comme elle donna des griffes aux lions ; elle ne lui a préparé aucun aliment, ainsi que le dit Avicenne, le lait seul excepté. Mais il a reçu à la place de tout cela la raison, au moyen de laquelle il se procure toutes ces choses, il a aussi reçu des mains et elles sont les instruments de sa raison, ainsi que le dit le Philosophe dans son XIVe livre des Animaux. Et parce que les préceptes de la loi naturelle obligent généralement tous les hommes, le précepte de droit naturel qui a pour objet le travail des mains s'étend à tous les hommes dans quelque condition qu'ils se trouvent, et il n'atteint pas plus les religieux que les autres. Il ne faut cependant pas dire que tout homme est tenu de travailler de ses mains, ainsi que le prouve ce qui suit. Il y a, en effet, certains préceptes de la loi naturelle dont l'accomplissement ne pourvoit qu'aux besoins de celui qui les remplit, tel, par exemple, que le précepte de manger ; ce qui fait que chaque homme est tenu de remplir en particulier ces préceptes. Il est aussi certains préceptes de la loi naturelle par lesquels l'homme ne pourvoit pas seulement à ses besoins, mais à ceux de la nature en général, tel est le précepte qui a pour objet l'acte de la puissance générative, précepte par lequel se multiplie et se conserve l'espèce humaine ; il en est aussi d'autres, par lesquels il n'est pas donné à l'homme de pourvoir seulement à ses besoins, mais qui lui permettent même de pourvoir à ceux d'autrui ; tous les hommes ne sont pas tenus d'observer

---

hatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, » Glossa : « Aliter quam ordo naturæ exigit. » Loquitur autem de illis qui ab opere manuali cessabant. Quod autem ad manibus operandum ipsa natura inclinet, indicat corporis dispositio ; quia natura non dedit homini vestes, sicut pilos aliis animalibus, neque arma, sicut cornua bobus et ungues leonibus, nec aliquem cibum sibi natura præparavit excepto lacte, ut Avicenna dicit. Verumtamen loco omnium dedit sibi rationem, qua hæc omnia sibi posset providere, et manus quibus provisionem rationis exequi posset, ut dicit Philosophus in XIV. *de animal.* Et quia præcepta legis naturæ communiter omnes respiciunt, hoc præceptum naturalis juris de labore manuum ad omnes hominum differentias se extendit, nec magis ad religiosos quam alios ; nec tamen dicendum quod ad manibus operandum quilibet homo teneatur, quod sic patet. Sunt enim quædam legis naturæ præcepta, per quorum impletionem non providetur nisi implenti, sicut præceptum de manducando ; unde ad hæc implenda quilibet homo singulariter tenetur. Sicut etiam quædam præcepta legis naturæ, quibus homo sibi non providet, sed naturæ communi, sicut præceptum de actu generativæ virtutis, quo species humana multiplicatur et salvatur, vel etiam quibus homo non soli ipsi, sed aliis providere potest, et ad hæc observanda non quilibet obligatur, quia nec unus ad omnia

tous ces préceptes, parce qu'il n'est pas possible à un seul homme de pourvoir à toutes les choses nécessaires à la subsistance de l'homme. Un seul homme ne pourroit pas, en effet, multiplier l'espèce, se livrer à la contemplation, construire des maisons et cultiver la terre, ni se livrer aux autres travaux nécessaires à la vie humaine, ce qui fait qu'en ceci un homme en aide un autre, comme dans le corps un membre vient au secours de l'autre membre. L'Apôtre dit à l'occasion du secours mutuel que les hommes se doivent, I. Rom., ch. XII : « Ils sont mutuellement les membres les uns des autres. » Quant à la distribution de ces divers ministères, elle est telle, que les différents hommes sont occupés à remplir des ministères divers, ainsi que l'a réglé, d'une manière spéciale, la providence. Ceci vient, en second lieu, de ce que l'homme est, par des causes naturelles, plus porté vers une chose que vers une autre. Ainsi donc il est démontré que nul n'est tenu, en vertu d'un précepte, à agir de la sorte, à moins qu'il n'y soit nécessairement contraint et qu'il ne puisse pas y pourvoir par un autre; tel, par exemple, que s'il étoit obligé d'user d'une maison ou de tout autre chose de ce genre et qu'il n'y eût aucun autre homme pour la lui préparer, il seroit, dans ce cas, obligé de se construire une demeure de ses propres mains, et s'il en agissoit autrement, il attenteroit à sa vie. Je dis, pour une raison semblable, que personne n'est tenu de travailler de ses mains, à moins qu'il ne soit forcé d'user de choses que l'on se procure par ce moyen et que d'autre part il ne puisse pas se les procurer par d'autres sans péché. On dit que nous pouvons une chose quand, licitement, il nous est permis de la faire. C'est ce que prouvent les paroles suivantes de l'Apôtre, I. Cor., chap. IV : « Nous travaillons, nous servant de nos mains. » Le commentaire ajoute : « Pour nous procurer les choses nécessaires, parce que personne ne nous les donne. » C'est pourquoi l'Apôtre n'a commandé le travail des mains qu'à ceux qui, cessant de travailler de la sorte, tom-

---

sufficeret, quibus vita hominum indiget. Non enim posset unus homo generationi intendere, et contemplationi, et ædificationi, et agriculturæ, et omnibus aliis exercitiis, quibus indiget vita humana; unde in his unus ab alio juvatur, sicut in corpore membrum unum ab alio. Et propter mutuum obsequium, quod homines sibi invicem impendere debent, dicit Apostolus, *Rom.*, XII : « Singuli autem alter alterius membra. » Horum autem ministeriorum distributio, ut scilicet diversi homines diversis ministeriis occupentur, fit principaliter ex divina providentia, sed secundario ex causis naturalibus, per quas magis homo inclinatur ad unum quam ad aliud. Sic ergo patet quod in talibus nullus obligatur ex præcepto, nisi quando necessitas incumbit, et per alium sibi non providetur : sicut si necessitas incumberet homini ut domo vel aliquo hujusmodi uteretur, et nullus alius esset qui ei præpararet, ipsemet sibi habitaculum præparare teneretur, alias sibi manus injiceret. Et similiter dico ad quod manibus laborandum nullus tenetur, nisi quando necessitas sibi incumbit utendi his quæ labore manuum quæruntur, et ea ab aliis aliunde habere non potest sine peccato. Illud enim dicimur posse quod licite possumus; et hoc patet per id quod dicitur, I. *Cor.*, IV : « Laboramus operantes manibus nostris, » Glossa : « pro nobis necessariis, quia nemo dat nobis. » Unde et Apostolus laborem manuum nun-

boient dans le péché pour se procurer les choses nécessaires à la vie, ainsi qu'il a été dit précédemment. Ainsi donc, on ne peut prouver d'après les paroles de l'Apôtre qu'une chose, c'est que tout homme, soit religieux, soit séculier, est tenu de travailler de ses mains plutôt que de se laisser mourir ou que de se procurer sa nourriture par des moyens illicites, et c'est ce que nous accordons.

2° A leur seconde objection on répond, la seule conséquence que l'on puisse tirer de la première partie de ce commentaire, c'est que les paroles suivantes de l'Apôtre, « si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger, » s'entendent du travail corporel, contre certains moines qui soutenoient qu'il falloit les entendre des œuvres spirituelles, voulant qu'il ne fût pas permis aux serviteurs de Dieu de travailler. Cette interprétation n'est nullement conforme au commentaire, saint Augustin la réprouve dans son livre du Travail des moines, et c'est de là qu'est tiré le commentaire. En admettant même que le texte dût être pris dans ce sens, « que celui qui ne veut pas travailler; savoir corporellement, ne mange pas, » il ne s'ensuit nullement que tout individu qui veut manger soit tenu de travailler de ses mains. Si ce précepte s'étendoit à tous les hommes, il seroit contraire au précepte donné un peu plus haut : « Travaillant le jour et la nuit, comme si nous n'avions pas reçu le pouvoir, etc. » Donc l'Apôtre avoit le pouvoir de manger sans travailler de ses mains; donc ce précepte, si quelqu'un, etc., ne doit pas s'entendre généralement de tous. Ce qu'il ajoute un peu plus bas, établit d'une manière claire quels sont ceux desquels il parle : « Nous avons appris qu'il y en a parmi vous quelques-uns qui passent leur vie dans l'oisiveté, qui ne travaillent pas, qui ne s'occupent que de nouvelles; » le commentaire ajoute : « Qui pourvoient à leurs besoins par des moyens honteux. » « Quant à ceux qui

---

quam præcepit, nisi illis qui a labore manuum abstinentes, causa victus acquirendi, in peccata alia incidebant, ut supra probatum est. Et sic ex verbis Apostoli non potest probari nisi quod quilibet homo vel religiosus vel secularis tenetur manibus laborare potius quam se mori dimittat, vel victum aliquo modo illicito quærat, et hoc concedimus.

Ad illud quod secundo objicitur, dicendum quod ex prima parte illius Glossæ non potest plus haberi, nisi quod illud verbum Apostoli : « Si quis non laborat, nec manducet, » intelligitur de opere corporali contra quosdam monachos, qui dicebant illud verbum intelligendum esse de opere spirituali tantum, volentes quod servis Dei non liceret operari. Et hunc intellectum Glossæ aufert, et Augustinus reprobat in lib. *De opere monach.* Unde Glossa sumitur. Habito ergo quod textus sit intelligendus : « Qui non vult operari, » scilicet corporaliter, « non manducet, » non sequitur quod quilibet qui manducare vult, teneatur manibus laborare. Si enim de omnibus hoc diceretur, esset contrarium ei quod paulo ante præmisit : « Nocte et die operantes, non quasi non habuerimus potestatem, » etc. Habebat ergo Apostolus potestatem manducandi sine labore manuum, non igitur universaliter intelligendum est : « Si quis non vult operari, nec manducet. » Sed de quibus loquatur, patet manifeste per illud quod subditur : « Audivimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes, » Glossa : « Qui fœda cura necessaria sibi provident. » His autem qui ejusmodi sunt, denuntiamus, ut cum silentio operantes suum panem manducent.

sont dans cet état, nous les avertissons de travailler en silence pour gagner le pain qui leur est nécessaire. » Comme en effet il ne leur est pas permis de demander à des moyens honteux, c'est-à-dire à un commerce illicite les choses nécessaires à leur subsistance, il revient au même pour eux de ne pas travailler et de ne pas manger. Quant à ce qui suit dans la Glose : « Il veut que les serviteurs de Dieu travaillent corporellement, » ce n'est pas une chose proposée d'une manière absolue, elle ne l'est que conditionnellement et pour éviter un autre mal, à savoir la mendicité involontaire et forcée, parce qu'il est ajouté immédiatement : « Pour qu'ils ne soient pas contraints par la misère à demander les choses nécessaires à leur subsistance. » Il vaudroit mieux en effet pour un homme, de travailler de ses mains que de tomber dans une détresse telle, que malgré lui il fût obligé de recourir à la mendicité. Il ne suit nullement de là néanmoins que ceux qui embrassent la pauvreté et qui mendient par humilité, soient tenus au travail des mains.

3° On répond à leur troisième objection, l'Apôtre ne commande pas le travail d'une manière absolue, il ne le commande que comparativement, tel par exemple, qu'il est plus avantageux à quelqu'un de travailler de ses mains que de voler. Il dit ou effet : « Que celui qui voloit ne vole plus désormais, il vaut mieux qu'il travaille de ses mains, etc. » On ne peut donc pas conclure de là que les religieux qui peuvent vivre sans voler sont tenus de travailler corporellement.

4° A ce qu'ils objectent en quatrième lieu, il faut répondre, ceux qui vendent tous leurs biens pour obéir au conseil de Jésus-Christ, doivent suivre Jésus-Christ après les avoir vendus : ce qui fait dire à saint Pierre dans saint Matthieu, ch. XIX : « Voici que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi, etc. » Mais quelqu'un peut suivre Jésus-Christ non-seulement en faisant les œuvres de la vie contemplative, mais encore il peut le suivre en se livrant aux œuvres de

---

Cum enim nullo modo debeant fœda cura, id est illicito negotio, victum quærere, in idem redit eos non operari, et non manducare. Quod autem subjungitur in Glossa vult servos Dei corporaliter operari non simpliciter proponitur, sed cum conditione alterius mali vitandi, scilicet involuntariæ et coactæ mendicationis, quia sequitur : « Ut nec compellantur egestate necessaria petere. » Esset enim potius manibus laborandum, quam ad tantam miseriam deveniendum, quod contra suum propositum et voluntatem aliquis mendicare cogeretur. Nec tamen sequitur quod paupertatem assumentes, et ex humilitate mendicare volentes, laborare manibus teneantur.

Ad id quod tertio objicitur, dicendum quod Apostolus non præcepit laborem manuum absolute, sed cum quadam comparatione, ut scilicet quis potius manibus laborare debeat quam furari; dicit enim : « Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret manibus suis, » etc. Ideo non sequitur quod religiosi qui sine furto victum habere possunt, laborare corporaliter teneantur.

Ad illud quod quarto objicitur, dicendum quod illi qui omnia sua vendunt, ut consilio Christi obediant, debent suis rebus venditis sequi Christum, unde Petrus dicit, *Matth.*, XIX : « Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te, » etc. Sequi autem potest aliquis Christum non solum opera vitæ contemplativæ operando, sed etiam

la vie active ; d'où il suit que celui qui après avoir tout quitté se livre à la contemplation, accomplit le conseil de Jésus-Christ. Il en est de même de celui qui, après avoir abandonné tout ce qu'il possédoit, fait des aumônes corporelles ou spirituelles en prêchant ou en instruisant. Donc le commentaire cité établit que l'une des choses par lesquelles on accomplit le conseil de Jésus-Christ, n'exclut pas les autres ; s'il en étoit autrement, le commentaire contrediroit l'Evangile. Il est dit dans l'Evangile de saint Luc, ch. IX : « Que le Seigneur dit à un certain homme : « Suivez-moi ; » comme cet homme demandoit un certain délai pour ensevelir son père, le Seigneur lui répondit : « Laissez les morts ensevelir leurs morts, pour vous, allez, annoncez le royaume de Dieu. » Sa volonté fut donc qu'il y en eût quelques-uns qui le suivissent après avoir renoncé à tout, et cela afin de prêcher la parole de Dieu. On peut encore dire que comme le texte est un conseil, le contenu du commentaire n'est aussi qu'un conseil et que par conséquent personne n'y est tenu à moins de s'y être obligé par vœu.

5° Quant à ce qu'ils objectent en cinquième lieu, à savoir que les Apôtres travaillèrent de leurs mains, on répond que quelquefois ils le firent par besoin, d'autres fois ce ne fut que par surérogation. Ils le firent par besoin, quand il n'y avoit personne pour leur procurer les choses nécessaires à la vie; c'est ce que prouve le commentaire de ce qui se lit, I. Cor., ch. IV, rapporté plus haut. Qu'ils le fissent par surérogation, c'est aussi ce qui se lit, I. Cor., ch. IX. L'Apôtre néanmoins usoit de cette surérogation pour trois causes. 1° Il le faisoit quelquefois pour ôter aux faux apôtres l'occasion de prêcher, eux qui ne prêchoient que pour les avantages temporels qu'ils y trouvoient : c'est ce que prouvent les paroles suivantes, II. Cor., ch. XI : « Pour ce que je fais, je le ferai pour ne pas leur en laisser le prétexte, etc. » 2° Quelquefois aussi il le faisoit à cause de l'avarice de ceux à qui il

---

opera activæ faciendo, unde qui relictis omnibus contemplationi vacat, consilium Christi implet. Similiter qui relictis omnibus eleemosynas corporales vel spirituales facit, prædicando vel docendo; Glossa : ergo inducta ponit unum illorum, quibus consilium Christi impletur, nec tamen per hoc alia excluduntur, alias Glossa contraria esset evangelio. Dicitur enim *Luc.*, IX, quod Dominus cuidam dixit : « Sequere me, » qui cum dilationem peteret causa sepeliendi patris, Dominus respondit : « Sine ut mortui sepeliant mortuos suos, tu autem vade et annuntia regnum Dei. » Voluit ergo aliquos dimissis omnibus se sequi ad annuntiandum verbum Dei. Vel potest dici, quod cum textus sit consilium, totum quod in Glossa continetur, consilium est, et ideo ad hoc nullus tenetur, nisi ad hoc per votum obligetur.

Ad id quod quinto objicitur, dicendum quod hoc quod Apostoli manibus laboraverunt, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque supererogationis. Necessitatis quidem fuit, quando ab aliis victum invenire non poterant, ut patet I. *Cor.*, IV, per Glossam prius inductam. Quod etiam supererogationis fuerit, patet per id quod habetur I. *Cor.*, IX. Hac tamen supererogatione tribus de causis Apostolus utebatur. Quandoque quidem ut occasionem auferret pseudoapostolis prædicandi, qui propter sola temporalia prædicabant, ut patet II. *Cor.*, II : « Quod autem facio, et faciam ut amputem occasionem eorum,» etc. Quandoque propter avaritiam eorum quibus

prêchoit, de peur qu'ils ne renonçassent à la foi s'ils étoient chargés de pourvoir aux besoins temporels de l'Apôtre, qui leur dispensoit les biens spirituels; c'est ce que prouve ce qui se lit II. Cor., ch. III : « Qu'avez-vous donc eu de moins que les autres Eglises, si ce n'est que je ne vous ai nullement été à charge. » 3° Il le faisoit aussi pour donner aux paresseux l'exemple du travail. Il dit, II. Thes., ch. III : « Travaillant le jour et la nuit, pour n'être à charge à aucun d'entre vous. » Il dit plus bas : « Pour que nous vous servions de modèles et que vous nous imitiez. » L'Apôtre néanmoins ne travailloit pas dans les lieux où il avoit la faculté de prêcher tous les jours, tel par exemple qu'à Athènes, ainsi que l'observe saint Augustin dans son livre du Travail des moines. Il n'est donc pas de nécessité de salut pour les religieux d'imiter en ce point l'Apôtre, puisqu'ils ne sont pas tenus à tout ce qui est de surérogation. C'est pourquoi les autres Apôtres ne travailloient pas de leurs mains, à moins qu'il ne se trouvât personne pour leur donner les choses nécessaires, et dans ce cas tout homme est tenu de travailler de ses mains.

6° On répond à leur sixième objection, que les décrets qu'ils citent ne parlent que de ces clercs auxquels les biens de l'Eglise et les oblations des fidèles ne suffisent pas pour vivre et qui doivent demander au travail des mains les choses nécessaires à leur subsistance.

7° On répond à leur septième objection, l'Apôtre donne aux évêques l'exemple du travail pour les cas où il travailloit lui-même, comme par exemple, lorsque le travail des mains n'est pas un obstacle aux occupations ecclésiastiques, ou lorsque recevoir les frais de ses dépenses seroit une charge ou un scandale pour les sujets nouvellement convertis à la foi.

8° On répond à leur huitième objection, que d'après l'autorité de saint Jérôme qu'ils citent, le travail des mains n'a pas toujours pour

---

prædicabat, ne gravati si Apostolo seminanti spiritualia providerent temporalia, a fide discederent, ut patet II. *Cor.*, XII : « Quid est enim quod minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos ? » Tertio, ad dandum exemplum otiosis operandi, II. *Thess.*, III : « Nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. » Et infra : « Ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. » Nec tamen Apostolus laborabat in illis locis, in quibus quotidie prædicandi facultatem habebat, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in libro *De opere monach.* Et ideo non est de necessitate salutis quod religiosi in hoc Apostolum imitentur, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii Apostoli manibus laborabant, nisi forte quando non inveniebant qui eis daret, in quo casu tenetur quilibet manibus laborare.

Ad id quod sexto objicitur, dicendum quod decreta illa loquuntur de illis clericis quibus facultates Ecclesiæ et oblationes fidelium non sufficiunt ad vivendum, qui debent victum manibus quærere.

Ad septimum dicendum, quod Apostolus dat episcopis exemplum laborandi in casibus, in quibus ipse laborabat, quando scilicet labore manuum ab occupationibus ecclesiasticis non impediuntur, et accipere sumptus esset in gravamen et scandalum subditorum de novo conversorum ad fidem.

Ad id quod octavo objicitur, dicendum quod labor manualis, ut per authoritatem

but de se procurer les choses nécessaires à la vie, mais qu'il sert encore à réprimer les vaines pensées, qui ont leur source dans l'oisiveté et la corruption de la chair. Mais ce ne sont pas les seuls travaux manuels qui chassent l'oisiveté, elle l'est encore par les exercices spirituels qui sont aussi un frein à la concupiscence de la chair, ce qui fait dire à saint Jérôme, dans la même lettre : « Aimez la science des Ecritures, et vous détesterez les vices de la chair. » C'est ce qui fait que le précepte du travail des mains n'est pas un précepte qui a pour objet de dompter le corps ou d'éviter l'oisiveté, pourvu que l'homme puisse l'éviter par des exercices spirituels et qu'il châtie son corps par d'autres œuvres de pénitence, tels que les jeûnes, les veilles, etc., parmi lesquels l'Apôtre compte le travail des mains, disant, II. Cor., ch. VI : « Dans les travaux, les veilles, les jeûnes : » le commentaire ajoute : « Dans les œuvres manuelles, parce qu'il travailloit de ses mains. »

9° A ce qu'ils objectent neuvièmement, on répond, il vaut quelquefois mieux travailler de ses mains que de ne pas le faire et *vice versâ*. Quand le travail des mains ne détourne pas quelqu'un d'une œuvre utile, il vaut mieux travailler de la sorte pour se procurer par ce moyen de quoi se suffire et donner aux autres, surtout quand ce seroit scandaliser les infidèles, vu leur foiblesse, ou même les nouveaux convertis à la foi, que de vouloir vivre aux dépens des fidèles en s'abstenant du travail des mains. Tel est le cas dans lequel l'Apôtre travailloit de ses mains, comme le prouve ce que dit le commentaire, I. Cor., ch. IX. Le commentaire des Actes cité déjà tient le même langage. Mais lorsque le travail des mains empêche quelqu'un de vaquer à un travail plus utile, il vaut mieux alors s'abstenir de ce genre de travail, ainsi que le prouve le commentaire des paroles sui-

---

Hieronymi inductam patet, non solum assumitur ad victum quærendum, sed ad vanas cogitationes reprimendas, quæ nascuntur ex otio et carnis corruptione. Otium autem efficaciter removetur non solum per opera manualia, sed etiam per exercitia spiritualia, quibus etiam concupiscentia carnis frænatur, unde dicit Hieronymus in eadem epistola : « Ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis. » Unde quantum pertinet ad corpus domandum et otium tollendum, labor manualis non est in præcepto, dummodo homo per alia spiritualia exercitia otium evitet, et corpus castiget aliis pœnitentiæ operibus, sicut jejuniis, vigiliis et hujusmodi, inter quæ connumerat Apostolus laborem manuum, dicens, II. *Cor.*, VI : « In laboribus, in vigiliis, jejuniis, » Glossa : « In laboribus operum, quia manibus suis operabatur. »

Ad illud quod nono objicitur, dicendum quod laborare manibus quandoque est melius quam non laborare et quandoque e converso. Quando enim aliquis per laborem manuum non retrahitur ab aliquo utiliori opere, melius est manibus laborare, ut exinde possit sibi sufficere et aliis ministrare, et præcipue quando esset in scandalum infirmorum infidelium, vel de novo conversorum ad fidem, si aliquis à labore manuum abstinens de sumptibus fidelium vivere vellet, in quo casu Apostolus manibus laborabat, ut patet per Glossam I. *ad Cor.*, IX. Et sic loquitur etiam Glossa inducta de actibus. Quando autem per laborem manuum aliquis ab utiliori opere impeditur, tunc melius est labore manuum abstinere, ut patet per Glossam *Luc.*, IX, super illud : « Sine ut mortui sepeliant mortuos suos, » quæ supra fuit inducta ;

vantes de saint Luc, ch. IX : « Laissez les morts ensevelir leurs morts, » cité plus haut. C'est aussi ce que prouve l'exemple de l'Apôtre, lui qui, dès qu'il pouvoit prêcher, cessoit de travailler de ses mains. Mais le travail des mains seroit pour les prédicateurs modernes un bien plus grand obstacle que pour les Apôtres, eux qui avoient d'inspiration la science requise pour le faire, tandis que les prédicateurs modernes sont obligés de s'y préparer par une étude continuelle, ainsi que le prouve l'autorité de saint Grégoire, rapportée plus haut.

10° Il convient de répondre à leur dixième objection, que saint Augustin appelle contumaces ceux qui renoncent au travail des mains, et qui y sont tenus d'après le précepte de l'Apôtre. Ceux que l'Apôtre, II. Thes., ch. III, déclare devoir être excommuniés, sont ceux qui vivent dans l'oisiveté et qui demandent à un commerce honteux les choses nécessaires à leur subsistance. Que saint Augustin parle de ces hommes-là, c'est ce que prouve ce qu'il avoit dit plus haut, en assignant la cause pour laquelle ceux qui de la vie des champs passent à la religion doivent travailler de leurs mains. Il dit à cette occasion, « rien ne prouve s'ils viennent dans l'intention de servir Dieu, embrassant une vie pauvre mais glorieuse, ou si, pauvres, ils veulent qu'on les nourrisse, qu'on les habille, et de plus que ceux qui les méprisoient et les repoussoient les honorent : » pour ceux-là, il veut qu'ils travaillent de leurs mains. Ils sont certainement ceux-là du nombre des paresseux, auxquels l'Apôtre conseille de travailler en silence pour gagner leur pain; et saint Augustin appelle surtout contumaces ceux qui disoient qu'il n'est pas permis aux serviteurs de Dieu de travailler de leurs mains, pervertissant le sens des paroles de l'Apôtre.

11° On répond à leur onzième objection, qui a pour objet les œuvres spirituelles, que quelqu'un peut s'y livrer de deux manières; il peut

---

et sicut patet per exemplum Apostoli, qui ab opere cessabat, quando prædicandi opportunitatem habebat. Facilius autem impedirentur moderni prædicatores à prædicatione per laborem manuum, quam Apostoli, qui ex inspiratione scientiam prædicandi habebant, cum oporteat prædicatores moderni temporis ex continuo studio ad prædicandum paratos esse, ut patet per authoritatem Gregorii supra inductam.

Ad illud quod decimo objicitur, dicendum quod Augustinus illos ab opere desistentes contumaces dicit, qui ex præcepto Apostoli laborare tenentur, quos et Apostolus, II. *ad Thess.*, III, excommunicandos dicit : hi autem sunt qui otiose viventes, ex fœda cura sibi victum acquirunt. Et quod de talibus Augustinus loquatur, patet ex his quæ supra dixerat, assignans causam quare illi qui ex rusticana vita ad religionem convertuntur, laborare debeant. Dicit enim : « Nec enim apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, ad vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis à quibus contemni conterique consueverant, quos vult manibus operari. » Tales enim manifeste sunt de numero otiosorum, quibus denuntiat Apostolus ut cum silentio operantes suum panem manducent, et præcipue contumaces Augustinus nominat illos, qui dicebant, non licere servis Dei manibus suis operari, sensum Apostoli pervertentes.

Ad illud quod undecimo objicitur, dicendum quod spiritualibus operibus, quæ

se rendre utile à tous en les faisant ou travailler pour lui-même, ainsi que le prouve l'une et l'autre de ces choses. Quelqu'un peut en effet vaquer à la prière et à la récitation des saints cantiques en célébrant l'office divin dans l'Eglise, ce qui est une espèce d'œuvre publique qui a pour fin l'édification de l'Eglise; quelqu'un peut aussi par forme de prière privée accomplir les mêmes choses, ce que font parfois les laïques même; c'est le langage que tient relativement aux autres saint Augustin; mais il n'en parle pas comme il l'a fait pour les premiers, ainsi que le prouve ce qu'il dit: « Qu'ils peuvent tout en travaillant des mains, chanter les saints cantiques à l'exemple des artisans dont les cœurs et les langues sont entièrement appliqués aux fables qu'ils racontent, bien que cependant leur mains ne quittent pas le travail qu'ils exécutent; il ne seroit pas permis à ceux qui chantent les heures canoniales dans l'Eglise d'en agir de la sorte. » Il est également permis à quelqu'un de vaquer à la lecture comme à une œuvre publique, soit qu'il instruise dans les classes, ou qu'il acquiert lui-même la science, ainsi que le font les maîtres et les professeurs, soit religieux, soit séculiers; mais celui-là s'y livre comme à une œuvre privée, qui lit les saintes Ecritures pour sa consolation personnelle, comme le font les moines cloîtrés; tel est le langage de saint Augustin; ce qui fait qu'il ne dit pas, qui disent se livrer à la science ou à l'instruction, mais bien se livrer à la lecture. Celui-là pareillement s'occupe de la parole de Dieu comme d'une œuvre publique qui prêche publiquement au peuple; celui-là, au contraire, ne s'en occupe que comme d'une œuvre privée qui dans sa conversation ordinaire, n'adresse qu'à une seule personne des paroles d'édification; comme le faisoient les moines du désert, quand ils disoient aux frères qui venoient les visiter une foule de choses pour leur édification. Et c'est le langage que tient saint Augustin, ainsi que le prouvent ses propres paroles.

---

objectio tangit, potest quis vacare dupliciter, scilicet quasi inserviens utilitati communi, et quasi insistens utilitati privatæ, quod patet per singula. Potest enim aliquis orationibus et psalmis vacare divinum officium in ecclesia celebrando, quod est quoddam opus publicum ad ecclesiæ ædificationem ordinatum, et potest etiam prædictis aliquis vacare per modum privatæ orationis, quod interdum etiam laici faciunt, et sic de aliis loquitur Augustinus. Non autem primo modo: quod patet ex hoc quod dicit quod « cantica divina decantare manibus operantes possunt exemplo opificum, qui fabulis corda et linguas donant, cum tamen manibus ab opere non recedant, quod non sineretur in illis qui debent in ecclesia horas canonicas celebrare. » Similiter lectioni aliquis vacat quasi operi publico in scholis docendo, vel etiam addiscendo, ut magistri et scholares faciunt religiosi vel sæculares, sed quasi operi privato, qui sibiipsis ad consolationem suam Scripturas perlegunt, sicut monachi in claustris faciunt, et sic loquitur Augustinus. Unde non dicit: qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni; sed dicit: qui dicunt se vacare lectioni. Similiter verbo Dei aliquis insistit, quasi operi publico publice populis prædicando, sed tanquam privato opere insistit verbo Dei, qui alicui in communi locutione verba ædificatoria loquitur, sicut monachi in deserto fratribus ad se venientibus multa dicebant ad ædificationem ipsorum. Et sic loquitur Augustinus; quod patet ex hoc quod di-

« Est-ce que tous dans le monastère peuvent expliquer aux frères qui viennent les saintes Ecritures ? » C'est aussi pour cela qu'il ne parle pas ici de la dispensation de la prédication, mais de celle de l'instruction par la conversation, parce que comme le dit la Glose, I. Cor., ch. II : « La conversation se fait en particulier, pendant que la prédication a lieu en public. » Ceux donc qui se livrent aux œuvres spirituelles desquelles il a été parlé, comme à des œuvres publiques, acquièrent légitimement par leur travail la nourriture que leur fournissent les fidèles, puisqu'ils s'appliquent à procurer le bien public. Pour ceux qui s'adonnent à ces œuvres comme à des œuvres privées, s'ils ne travaillent pas de leurs mains, il arrive parfois qu'ils transgressent le précepte de l'Apôtre, ce qui arrive quand ils sont de ceux à qui l'Apôtre dit de travailler en silence pour gagner le pain qui leur est nécessaire pour vivre. Donc, c'est de ceux-là dont parle saint Augustin, comme le prouvent ses propres paroles. « Pourquoi, dit-il, ne sacrifions-nous pas une partie de notre temps à observer les préceptes apostoliques? » c'est encore ce qu'il exprime dans les paroles qui suivent : « Une seule prière de celui qui obéit est plus promptement exaucée que dix mille de celles du contempteur. » Il en est de même de ce qui suit : « Quelle est cette perversité que de ne vouloir obtempérer à ce qu'on lit ? » Tout ce qui précède prouve qu'il parle de ceux qui s'adonnent aux œuvres spirituelles et qui transgressent le précepte de l'Apôtre. Et ils ne le transgressent que parce qu'ils sont obligés d'observer les choses desquelles il a été parlé en premier lieu.

Il arrive aussi quelquefois que ceux qui s'appliquent à ces œuvres, comme à des œuvres privées, ne transgressent pas le précepte de l'Apôtre, quoiqu'ils ne travaillent pas de leurs mains, vu que ce n'est pas la paresse qui les fait renoncer à une vie laborieuse, ni parce que

---

cit : « Numquid omnes in monasterio possunt venientibus ad se fratribus divinas exponere lectiones ? » Et ideo etiam non dicit, si prædicatio est eroganda, sed si sermo erogandus est ; quia ut dicit Glossa, I. *Cou.*, II : « Sermo est qui privatim fit, prædicatio autem quæ fit in communi. » Illi ergo qui prædictis spiritualibus operibus quasi operibus publicis vacant, suo labore legitime victum acquirunt à fidelibus accipiendo, utilitati communi inservientes. Qui autem prædictis operibus quasi privatis vacant a labore manuum abstinentes, quandoque quidem sunt, transgressores præcepti Apostolici, quando scilicet sunt de illis quibus denuntiat Apostolus, ut cum silentio operantes suum panem manducent, ut dictum est. De his ergo loquitur Augustinus, ut patet ex hoc quod dicit : « Cur et non præceptis Apostolicis observandis aliquas partes temporum deputamus ? » Et etiam ex hoc quod dicit : « Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem millia contemptoris, » et ex hoc quod dicit : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare ? » Ex quibus omnibus patet quod loquitur de vacantibus spiritualibus operibus, qui præceptum apostolicum transgrediuntur. Nec transgrediuntur, nisi qui ad observandum obligantur, de quibus prius dictum est. Quandoque autem vacantes prædictis, ut etiam privatis operibus, Apostoli præceptum non transgrediuntur manibus non operantes, quia non laboriosam vitam ex pigritia fugientes, vacui et otiosi volunt

dénués de tout et livrés à l'oisiveté, ils veulent qu'on les nourrisse; mais c'est plutôt, comme l'établissent les preuves rapportées, l'abondance de l'amour divin qui fait qu'ils renoncent à toute œuvre extérieure pour se livrer à la contemplation.

---

pasci, sed abundantia divini amoris ab omni exteriori opere retrahuntur, ut contemplationi vacent, ut per authoritates supra inductas probatum est.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE DEUXIÈME VOLUME.

OPUSCULE VII.

TRES-RELIGIEUSE EXPOSITION DE L'ORAISON DOMINICALE, OU NOTRE PÈRE, DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS.

OPUSCULE VIII.

OPUSCULE IX.

RÉPONSE DE SAINT THOMAS D'AQUIN AU FRÈRE JEAN DE VERCEIL, SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS, AUX CENT HUIT ARTICLES TIRÉS DE L'OUVRAGE DE PIERRE DE TARENTAISE.

OPUSCULE X.

OPUSCULE XI.

RÉPONSE DU MÊME SAINT THOMAS A TRENTE-SIX ARTICLES DU LECTEUR DE VENISE.

OPUSCULE XII.

RÉPONSE DU MÊME AU LECTEUR DE BYSANCE, A SIX ARTICLES.

OPUSCULE XIII.

OPUSCULE XIV.

OPUSCULE XV.

OPUSCULE XVI.

OPUSCULE XVII.

OPUSCULE XVIII.

OPUSCULE XIX.

Du même docteur saint Thomas, contre ceux qui combattent le culte de Dieu et la religion, lequel est pour tous les religieux, mais surtout pour les mendiants, comme un rempart et une forteresse inexpugnable.

SECONDE PARTIE DE L'OUVRAGE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DEUXIÈME VOLUME.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.